سامية حسن الساعاتى

ابن خلدون مبدعًا

قراءة جديدة لفكره ومنهجه فى علم الاجتماع



المجلس الأعلى للثقافة

ابن خلدون مبدعاً

قراءة جديدة لفكره ومنهجه فى علم الاجتماع





٢٠٠٦

المجلس الأعلى للثقافة

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

الساعاتى ، سامية حسن .

ابن خلدون مبدعًا : قراءة جديدة لفكرة ومنهجه فى علم الاجتماع / سامية حسن الساعاتى - ط١ - القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ٢٠٠٦ .

٢١٦ ص ٢٤ سم

١ - الاجتماع ، علم

٢ - ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد بن محمد ، ١٣٣٢ - ١٤٠٦

أ - العنوان ٣٠١

رقم الإيداع ٢٠٠٦/٢٣٠٥٥

الترقيم الدولى I.S.BN. 977 - 437 - 106 - 2

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo

Tel. : 7352396 Fax : 7358084 E.Mail: asfour@onebox.com

إهـداء

إلى أبى وأستاذى

أ.د. حسن الساعاتى

عرفاناً ووفاءً

سامية الساعاتى

مقدمــة

الإبداع لغة، هو استحداث الشيء على غير مثال سابق، فهو بديع، والفعل أبدع، أى أتى بالبديع.

والجديد فى هذا الكتاب أننى أفرده لإبداع ابن خلدون المؤسس الأول **لعلـم الاجتماع فكرًا ومنهجًا**، شرقًا وغربًا، كما أنه مبتكر اسم علمـه الجديـد وهـو "علم المعاشرة".

والجدير بالذكر أن الإبداع عند ابن خلدون لا يأتى من جدة علمه فحسب، بل إنه قد تولد أيضاً من إبداعه فى المنهج والطريقة. لذلك كان منطقيًا أن يكـون كتابى هذا قراءة جديدة لإبداع الفكر، وإبداع المنهج معًـا فـى علـم الاجتمـاع الخلدونى برؤية فكرية ومنهجية مختلفة عما كُتب من قبل عن ابن خلدون.

ومن حسن الطالع، أننى قد تتلمذت على يد أسـتاذى، **الأسـتاذ الـدكتور حسن الساعاتى**، عميد الاجتماعيين العرب، الذى عرّفنا بابن خلدون، وشـرح لنـا مؤلفاته، وحببنا فيه، وبيّن لنا أوجه تفرده ومواطن الابتكار عنده.

ومن حسن الحظ أيضًا أن الأستاذ الدكتور حسن الساعاتى قد أسـند إلـىّ تدريس مقدمة ابن خلدون، حين أعير عميدًا بكلية آداب بيروت العربيـة، ذلـك أن تدريس المقدمة، لمحاضرة الطلاب فيها، كان يتطلب منـى، التركيـز، والتفكـر، والقراءة المتأنية الفاحصة.

وقد لفت نظرى عند قراءتى الأولى للمقدمة، أن ابن خلـدون قـد ذكـر **موضوع علمه الجديد** الذى على حد قوله – أعثره الله عليه" وهو العمران البشرى والاجتماع الإنسانى، **ولكنه لم يذكر اسم العلم** الذى اهتدى إليه.

وقد شغلت بهذا كثيرًا، لأن اسم العلم ليس هو **موضوعه**. وابن خلــدون يعلم ذلك جيدًا، لأنه عند تناوله للعلوم في المقدمة قد فـرق بــين أســماء العلــوم وموضوعاتها، وأخذت أقرأ المقدمة فصلا فصلا، قراءة متعمقة. حتى اهتديت إلى **لغز اسم العلم**، في الفصل الثالث والثلاثين منها، وهو علم **المعاشرة**.

ولا غرابة في أن اختلاء ابن خلدون في قلعة "ابن سلامة" وشعوره آنــذاك بالوحدة، بعيدًا عن الناس، وحتى عن أهل بيته جعله يقدر قيمة "**الأنس بالعشير**" [١] الذي رأى أنه **الهدف الأول للعمران** " وهو التساكن والتنازل في مصر أو حِلَّة" [٢] ولذلك اشتق منه اسم علمه الجديد، وهو " المعاشرة" .

"بذلك يكون علم المعاشرة الذي وضعه ابن خلدون علما مــستقلا، وأحــد العلوم التي تدل على كمال الحضارة".

ثم يقرر **حسن الساعاتي**، في كتابه الفريد **علم الاجتماع الخلدوني** "وفــي إطار هذا المنحى من التفكير الخلدوني[٣]، **تمكنت تلميذتي وابنتي الدكتورة ســامية حسن الساعاتي من كشف اسم العلم الجديد، الذي ابتدعه ابن خلدون ولم يــصرح باسمه**" .

ويستطرد قائلاً " والحق أن هذا الكشف الذي اهتــدت إليــه ابنتــي ســنة ١٩٨١، **وكتبت عنه مقالاً في المجلة الاجتماعية القومية، ليعد أهم حــدث يتعلــق بعلم ابن خلدون المبتكر**[٤] منذ نشر الطبعة الرابعة من كتابي هذا ".

---

(١) المقدمة ص ٤١

(٢) المقدمة ص ٤١

(٣) حسن الساعاتي، **علم الاجتماع الخلدوني** ، القاهرة، الطبعة الخامسة، ص ١٨

(٤) انظر سامية الساعاتي ، **علم المعاشرة ، والسوسيولوجي : بين ابن خلــدون ، وأوجيــست كونت** ، المجلة الاجتماعية القومية ، القاهرة ، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، الأعداد ١ ، ٢ ، ٣ – المجلد ١٩ .

وجدير بالذكر أن جميع من كتبوا عن ذلك العلم الجديد جعلوا من **موضوعه اسمًا له**، فقالوا إنه علم العمران البشرى أو الاجتماع الإنسانى.

أما "**أوجيست كونت**" الذى يعد فى العالم الغربى مبتكر علم الاجتماع، قبيل منتصف القرن التاسع عشر، فهو الوحيد الذى لمح اسم **العلم**، وصاغه فى اصطلاح مكون من مقطعين، أحدهما لاتينى "**Socius**" من المعاشرة والآخر يونانى "**Logos**" من العلم.

لكن "كونت" للأسف، لم يشر إلى الأصل الذى وضع هذا الاسم بالعربية، وهو عبد الرحمن بن خلدون الذى أنشأ علمه الجديد قبله بأربعمائة وستين عامًا .

ومنذ ذلك الحين **شُغِفت بقضية الإبداع عند ابن خلدون**، وقررت بعد قراءات عديدة وعميقة فى مقدمته أن أفرد كتابا لابن خلدون، يضم أهم **ابتكاراته** ، **وأعظم إبداعاته فى علم الاجتماع** وأن أبسِّطها حتى يطلع عليها أبناؤنا الطلبة ، والدارسون العرب فى كل مكان ويتبينوا عظمة ابن خلدون ، فإنه يستحق ذلك وأكثر، فهو أبو علم الاجتماع بشهادة علماء الشرق والغرب.

وفى كتابنا شرح مفصل لمواطن الإبداع عند ابن خلدون سواء فى **الأفكار**، وذلك بالعرض والشرح والتحليل ، أو فى **المنهج**، حيث بينا بالتفصيل قواعد المنهج التى اتبعها للوصول إلى الكشف عن **علمه الجديد**.

والحق أنه لا يمكن أن يكون هناك **علم اجتماع عربى** بمعنى الكلمة إلا من خلال نتاج الفكر العربى، مترابط الحلقات، فى تأصيل تام، وفهم عميق لمجتمعنا العربى وما يسود العلاقات الاجتماعية بين أفراده من قيم وعادات اجتماعية، بعضها عميق الجذور طال عليه الأمد، وبعضها الآخر مستحدث شديد التأثير .

وليكن لنا فى **علاّمتنا "ابن خلدون"** أسوة حسنة فى توفره على الاطـــلاع، والدرس فى شتى العلوم والمعارف إلى حد العزلة فى قلعة ابن سلامة التى مكنتـــه من الابتكار والإبداع .

وفى النهاية، وبعد استعراضنا للإبداع الخلدونى فكـــرًا ومنهجًـــا يمكننـــا القول مع د. عبد المجيد مزيان وزير الثقافة الجزائرى فى كلمته للملتقى الـــدولى الأول لابن خلدون (فرندة ، تاوغزوت ، ولاية تيارت، **الجزائر**) ، **"إن كل عربـــى يمكن أن يجد نفسه إما خلدونيًا صرفًا، وإما خلدونيًّا فى الأساس، وشيئًا آخر".**

سامية حسن الساعاتى

مصر الجديدة فى ٢٦ أكتوبر ٢٠٠٦

تقديم

من ابن خلدون ؟

لقد اشتهر مؤلف المقدمة بين الناس وفى بيئات العلم والأدب باسم "ابن خلدون" ولكن اسمه كان عبد الرحمن ، واسم والده محمد . وأما تلقيبه بلقب " ابن خلدون " فكان بالنسبة إلى اسم أحد أجداده القدماء : وهو الجد الذى كان قد دخل الأندلس، مع جند اليمانية ، قبل ولادة مؤلف المقدمة بمدة لا تقل عن أربعة قرون.

وقد عرف المؤلف نفسه ، فى بداية المقدمة نفسها ، بالعبارة التالية:

" يقول العبد الفقير إلى الله تعالى ، الغنى بلطفه ، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمى " (١) .

وأما معاصروه فقد أضافوا إلى ذلك سلسلة طويلة من الأسماء ، والألقاب والنعوت . مثلا : إن الوقفية المسطورة على غلاف نسخة تاريخه المهداة إلى مكتبة جامع القرويين بفاس ، ذكرته بالألقاب والنعوت التالية:

" قاضى القضاة ، ولى الدين ، أبو زيد ، عبد الرحمن ، ابن الشيخ الإمام أبى عبد الله محمد ، ابن خلدون ، الحضرمى ، المالكى... " .

---

(١) قام بتحقيق سيرة ابن خلدون الذاتية فى كتاب على حدة ، بالعلوان الذى اختاره هو نفسه ، وهو التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقاً ، محمد بن تاويت الطنجى ، وقد اعتمدنا عليه فى هذه النبذة عن ابن خلدون .

ولا شك فى أن كنية " أبو زيد " اقترنت به بالنسبة إلى اسم ابنه الأكبر ، ولقب ولى الدين خلع عليه بعدما تولى منصب قاضى القضاة المالكية فى مصر ، كما أن نعته بالمالكى كان تمييزًا له عن قضاة سائر المذاهب وعلمائها .

ومما يلفت النظر إنه نعت نفسه بالحضرمى ، مشيرًا بذلك إلى اتصال نسبه بقبائل حضرموت ، وأما معاصروه فى مصر فكثيرًا ما نعتوه بالمغربى أو التونسى ، إشارة إلى مجيئه من بلاد المغرب .

وفضلا عن ذلك كله ، كان اقتران اسم ابن خلدون فى بعض الكتابات والخطابات المعاصرة له ، ببعض الألقاب والنعوت الأخرى، حسب أنواع المناصب التى تولاها فى مختلف أدوار حياته ، من جملة ذلك : الوزير ، الرئيس، الحاجب ، الصدر الكبير ، الفقيه الجليل ، علامة الأمة ، إمام الأئمة ، جمال الإسلام والمسلمين .

غير أن هذه الأسماء والألقاب والنعوت الكثيرة والمتنوعة أهملت بمرور الزمان ، الواحد بعد الآخر ، إلى أن أصبح مؤلف المقدمة يعرف ويُعرّف باسم "ابن خلدون " ، مجردًا عن سائر الأسماء والنعوت .

وذلك على الرغم من أن التاريخ يذكر عددًا غير قليل من الرجال الذين كانوا يحملون مثله لقب " ابن خلدون " ، وعلى الرغم من أن بعضهم كان قد نال شهرة كبيرة فى السياسة ، وبعضهم الآخر فى العلم .

ويظهر من ذلك : إن شهرة عبد الرحمن بن خلدون فاقت شهرة جميع هؤلاء – على اختلاف عهودهم – فارتبط اسم ابن خلدون فى الأذهان بمؤلف المقدمة وحده ، كما أن المقدمة نفسها صارت تعرف باسم " **مقدمة ابن خلدون** " على وجه الاختصار .

ولد ابن خلدون فى تونس سنة ١٣٣٢ م (٧٣٢هـ) ، وتوفى فى القاهرة سنة ١٤٠٦ م (٨٠٨ هـ) ، وعاش بهذه الصورة مدة لا تقل عن ثلاثة أرباع القرن إلا سنة واحدة .

إن هذه السنوات الطويلة كانت زاخرة بنشاط خارق للعادة ، وحيوية محيرة للعقول .

كان نشاط ابن خلدون عديد الجوانب : شمل ميادين الإدارة والسياسة، والخطابة والقضاء ، والدرس والبحث ، والتدريس والتأليف .

وكانت حيويته عنيفة صاخبة لا تعرف معنى الهدوء ، ولا تبالى بالأخطار والأهوال . ولذلك صارت حياته سلسلة طويلة من حوادث النجاح والفشل ، فقد وصل إلى أعلى مناصب الحكم ، فى عهود ملوك عديدين ، فى دول عديدة ، ولكنه فى الوقت نفسه ، تعرض إلى محن ونكبات متنوعة ، مرات عديدة .

إنه تنعم بنعم القصور ، ولكنه ذاق مرارة الاعتقال والسجن. أيضا حضر حربًا انتهت بانهزام الجماعة التى ينتسب إليها ، فاضطرته إلى الهيام فى الصحارى مدة من الزمن .

دخل غمار الحياة العامة قبل أن يبلغ العشرين من عمره ، وقام بمهمة سياسية خطيرة ، بعدما وصل إلى عتبة السبعين أيضا ، وبين وظيفته الأولى ومهمته الأخيرة تولى كتابة السر ، وخطة المظالم ، وصار وزيرًا ، وحاجبًا ، وسفيرًا ومدرسًا ، وقاضيًا وخطيبًا ، وكل ذلك بين سلسلة من الحوادث والمشاكل ، وبين ضروب من المنافسات والمخاصمات.

ولم يتمتع ابن خلدون ، خلال عمره الطويل ، بـ "حياة الهدوء" بمعناها التام إلا نحو أربعة أعوام ، وذلك بين أوائل سنة ١٣٧٥ وأواخر سنة ١٣٧٨ ،

عندما اعتزل الحياة العامة وانزوى فى قلعة **ابن سلامة** ، بعيدًا عن شواغل المدن ومباهجها .

ولكن ، مما يلفت النظر ، أن هذه السنوات القليلة التى اعتزل خلالها ابن خلدون الحياة العامة ، وتمتع بنعم الهدوء ،كانت أثمن وأخصب سنى حياته ، من حيث النشاط الفكرى والإنتاج العلمى : لأن المقدمة التى ضمنت له الخلود بين أعاظم رجال الفكر فى العالم ، كانت من نتاج هذه الحياة المنزوية فى تلك القلعة النائية .

إن مسرح حياة ابن خلدون ونشاطه ، لم ينحصر بمسقط رأسه تونس. ومثوى رفاته القاهرة ، بل شمل معظم أقطار العالم العربى المترامى الأطراف .

غادر ابن خلدون مسقط رأسه تونس وهو فى سن العشرين . ولم يعد إليها إلا بعد ستة وعشرين عاما . تنقل خلالها بين مختلف مدن المغرب الأدنى والأقصى والأندلس ، لم يمكث فيها بعد هذه العودة ، إلا أربعة أعوام . انتقل بعدها الى مصر ، وبقى فيها حتى آخر حياته . إلا أنه لم ينقطع عن التنقل بتاتًا ، خلال وجوده فى مصر أيضا : ذهب مرة إلى الحجاز ، لأداء فريضة الحج ، ومرة إلى القدس لزيارة المقامات المباركة، ومرة إلى دمشق للاشتراك فى الدفاع عن المدينة، عندما أخذ تيمور يغزو بلاد الشام .

وخلاصة القول : قضى ابن خلدون ٢٤ سنة من حياته فى تونس و٣٦ سنة منها فى المغرب الأوسط والأقصى والأندلس و٢٤ سنة منها فى مصر والشام والحجاز .

ولم يبق خارج مسارح حياته ، ومجالات نشاطه قطر عربى ، غير قلب الجزيرة العربية والعراق .

ولتقدير مبلغ اتساع هذه الأقطار التى عاش وعمل وتنقل فيها ابن خلدون تقديرًا صحيحًا ، يجب علينا أن نأخذ بنظر الاعتبار حالة " وسائط المواصلات " التى كان يلجأ إليها فى ذلك العهد للانتقال من مدينة إلى مدينة، ومن قطر إلى قطر. ويتبين مما ذكره ابن خلدون نفسه فى ترجمة حياته ، أن رحلته من تونس إلى الإسكندرية ، كانت قد استوجبت بقاءه على ظهر المركب أربعين ليلة ، وانتقاله من الطور إلى ينبع ، خلال رحلته إلى الحجاز، استغرق شهرًا كاملاً كما أن مجيئه من قوص إلى القاهرة – داخل القطر المصرى نفسه – خلال عودته من الحج ، تتطلب مدة مماثلة لذلك .

إن ظروف حياة ابن خلدون التى لخصناها آنفًا ساعدت على توسيع ملاحظاته ، وتنمية معلوماته مساعدة كبيرة ، كما أنها أثرت فى تكوين أسلوب تفكيره تأثيرًا عميقًا .

إنه كتب المقدمة سنة ١٣٧٧ (٧٧٩ هـ) ، بعد أن وصل إلى منتصف العقد الخامس من العمر ، وبعد أن شاهد كثيرًا من الانقلابات السياسية ، واشترك اشتراكا فعليا فى عدد غير قليل منها . ومما لاشك فيه أن الأمور التى لاحظها خلال هذه السنوات الطويلة ، فى هذه الأقطار المختلفة، كانت من أهم العوامل التى أثرت تأملاته ، ووجهت نظرياته ، عندما أقدم على كتابة المقدمة .

الباب الأول

إبداع الفكر فى علم الاجتماع الخلدونى

حقائق الماضى هى الميدان المشترك بين علم التاريخ من جهة، وعلم الاجتماع من جهة أخرى. ولذلك كان هَمُّ كبار المؤرخين نقل الأخبار والروايات بأمانة، وتسجيلها بدقة، وتحصيل مادة وفيرة منها، تعين على تصوير الماضى تصويرًا واضحًا، يجعل قراءته مفيدة والعبرة منه أكيدة[1].

ولئن كان فضل المؤرخين القدامى فى أمانة النقل، وغزارة المادة التى صنفوا منها كتبهم، فإن عبد الرحمن بن خلدون قد أضاف إلى ذلك فضلاً آخر ظهر فى ناحيتين: الأولى **فى تفريقه ما بين التأريخ وفلسفة التاريخ، والثانية فى تساؤله الدائب عن العلل والأسباب للحوادث والوقائع، ومحاولة الوصول إلى إجابات منطقية، مستمدة من معرفته بطبائع العمران.**

فأما الناحية الأولى فواضحة من قوله: "إن التأريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل. فأما ذكر الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار، فهو أس للمؤرخ تنبنى عليه أكثر مقاصده، وتتبين به أخباره"[2]، ولقد هداه هذا الاتجاه إلى استقراء نظريات كثيرة ومتنوعة خاصة بالعمران البشرى، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس، والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم منا للكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث

---

(١) انظر حسن الساعاتى، علم الاجتماع الخلدونى، المرجع السابق ص ٦٩ .

(٢) المقدمة ، ص ٣٢ .

من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال [١] . وقد هداه هذا الاتجاه أيضًا إلــى إدراك **ظاهرة التغير الاجتماعى**٠ فهو يقرر "أن أحوال العالم والأمم وعوائدهما ونحلهمــا لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيــام والأزمنــة وانتقال من حال إلى حال٠ وكما يكون ذلك فى الأشخاص والأوقــات والأمــصار فكذلك يقع فى الآفاق **والأقطار والأزمنة والدول**"[٢] ٠

والناحية الثانية التى ظهر فيها فضل ابن خلدون، وميزتــه عــن فطاحــل المؤرخين فى عصره، وعمن سبقه من المؤرخين القدامى، تنحصر فــى اهتمامــه بتقصى الأسباب والعلل والدواعى **للواقعات أو الظواهر الاجتماعية**، ذوات كانــت أو أفعالاً، ولذلك نجده فى المقدمة يقرر استقراءاته فى شكل قضايا عامة، ثم يبــدأ فى تحليلها بذكر عبارتى: "والسبب فى ذلك"، وذلك لأن" [٣]. ويقرر ابــن خلــدون رأيه فى ربط الأسباب بالمسببات بقوله: "إنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام وربط الأسباب بالمسببات، واتصال الأكــوان بالأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض"[٤] ٠ ولذلك نجده ينقد من ســبقه من المؤرخين لغفلتهم عن ذكر أسباب الوقائع والأحداث[٥]. ذلك لأن ابن خلدون قد فطن إلى ما بين التاريخ وفلسفة التاريخ، أو التاريخ التحليلى، من بون شاسع٠ فهو يقرر أن "فن التاريخ٠٠ فى ظاهره لا يزيد علــى أخبــار عــن الأيــام والــدول، والسوابق من القرون الأولى٠٠٠ وفى باطنه نظــر وتحقيــق، وتعليــل للكائنــات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق"[٦] .

---

(١) و (٢) المقدمة ، ص ٣٢ .

(٣) و (٤) المقدمة ، ص ٣٥ .

(٥) المقدمة ، ص ٥ .

(٦) المقدمة ، ص ٣ ، ٤ .

وهكذا نجد أن ابن خلدون لم يهتم فقط بالتساؤل عـن أحـداث الماضـي فيسجلها، ولكنه يسأل أيضًا عن كيفية حدوثها • وهذه مرحلة متقدمة عن سـابقتها • ثم هو لا يقف عند ذلك فحسب، بل يتقدم أيضًا إلى مرحلة سـامية فـي المعرفـة، فيتساءل عن سبب وقوع هذه الأحداث • لقد كان مبدؤه فى كتابة مقدمته، أن يـسأل بخصوص أية ظاهرة من ظواهر العمران: **ماذا؟ وكيف؟ ولمـاذا؟** فإجابتـه عـن الثالثة **(لماذا؟) فتكون موضوع علم** الاجتماع • • • وهكذا كان دأب ابـن خلـدون، الفيلسوف الاجتماعى، الذى كتب فى **اعتداد وصدق** فى بداية مقدمته: "ولـم أتـرك شيئًا من أولية الأجيال والدول، وتعاصر الأمم الأول، وأسباب التصرف والحـول، فى القرون الخالية والملل، وما يعرض فى العمران من دولة وملة، ومدينة وحلـة، وعزة وذلة، وكثرة وقلة، وعلم وصناعة، وكسب وإضاعة، وأحوال متقلبة مشاعة، وبدو وحضر، وواقع ومنتظر، إلا واستوعبت جمله، وأوضحت براهينه وعلله"[١] .

ولعل الذى يميز ابن خلدون عن غيره من المؤرخين، هو كلفه بالبحث عن العلل والأسباب، لما قد وقع من وقائع أدت إلى نـشأة الـدول وبدايـة العمـران وظواهره • ذلك لأنه لم يكن يقنع بمجرد الكشف عما وقع، **حدثًا كان أو فعـلاً**، ولا بمجرد كيفية وقوع ما وقع ، بل كان مولعًا بالبحث عن العلل الكامنة، والتفتيش عن الأسباب الخفية والظاهرة • وهاتان عمليتان تحتاجان إلى أن يكون الباحث مستوعبًا لأكبر قسط من المعرفة وأن يكون قادرًا على اختزانها والاحتفاظ بها، ثم الإفصاح عنها مرتّبة ومصنفة، بحيث يسهل على العقل أن يلمح العلاقات التى تربط الحقائق بعضها ببعض، سواء كان ذلك عن تشابه واتفاق أو تباين واختلاف •

---

(١) المقدمة ، ص ٧ .

ولقد سلك ابن خلدون فى تأليف مقدمة كتابه مسلكًا غريبًا، لأنه جديد فى بابه، فريد فى منهجه، ذلك المنهج الذى استطاع أن يستخلصه بثاقب نظره، ليكون نسقًا فكريًا خاصًا به، مكنه من الوقوف على أسرار المعرفة وما خفى من دقائقها، وهكذا **كان قديرًا على ابتداع علمه الجديد**، الذى لم يسبقه إليه أحد، لا من حكماء الحضارات الموغلة فى القدم، كالمصرية القديمة، والبابلية، والهندية، والصينية، ولا من فلاسفة الحضارات القريبة إلى الميلاد، كاليونانية والرومانية. فابن خلدون نسيج وحده فى وضع هذا العلم الجديد.

وقد حدد **ابن خلدون لعلمه الاجتماعى الجديد - وهو علم المعاشرة بين بنى الجنس- موضوعه ومسائله**، فكتب فيما يعرض فى الاجتماع الإنسانى من العوارض الذاتية، أى الظواهر الاجتماعية أو الأساليب والاتجاهات التى تجرى مجرى العادة، وتلازم طبيعة العمران، أى التنظيم الاجتماعى، أو المجتمع المنظم بواسطة هذه النظم الاجتماعية العامة، التى يتخذها أفراد المجتمع أساسًا لضبط شئونهم الجمعية، وتنسيق العلاقات التى تربطهم بعضهم ببعض، فى تعاملهم بعضهم مع بعض، وتحديد العلاقات التى تربطهم بغيرهم، فى تعاملهم معهم. فإن الناس فى علاقاتهم الاجتماعية، لا يعيشون فوضى لا نظام لهم، ولا يتعاملون على غير هدى، ولكنهم يسيرون فى ذلك وفق أنظمة من طبيعة الحياة الاجتماعية.

وتظهر أصالة ابن خلدون وإبداعه فى كشفه عن طبيعة العمران البشرى، والقواعد العامة التى تضبطه وتوجهه، وتتحكم فى تحوله من حال إلى حال. وبذلك أنار العقول وفتح الأذهان، وصرف الباحثين عن النقل الأعمى، دون تدقيق أو إعمال فكر، وحثهم على الأخذ بمنهجه، لكى يستطيعوا التبين الصحيح للأحوال الماضية، التى وقعت فعلاً، والتنبؤ السليم لما سوف يحدث فى المستقبل، بناء على

استقراء الماضى، والاستدلال من الحاضر، وهذا يفسر قوله: وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال، وما بعدك.

والذى يهمنا من مؤلفه التاريخى الكبير، هو الجزء الأول الذى يحتوى على تمهيد فى فضل علم التاريخ، وتحقيق مذاهبه، مع الإشارة إلى الأخطاء التى وقع فيها كبار المؤرخين القدامى، وعلى ما أسماه ابن خلدون **"الكتاب الأول" فى العمران** وما يعرض فيه من العوارض الذاتية، من الملك والسلطان، والكسب والمعاش، والصنائع والعلوم، وما لذلك من العلل والأسباب. هذا الجزء الأول، أى "التمهيد" و "الكتاب الأول"، وهو الذى صار معروفًا بعنوان" **المقدمة** " لمؤلفه التاريخى الضخم، الذى يتألف وفق تقسيم ابن خلدون نفسه، من كتابين كبيرين، أحدهما فى تاريخ العرب، والثانى فى تاريخ البربر. ولقد جلبت المقدمة لابن خلدون شهرة خالدة، بما حوته من قواعد فريدة أرسى عليها منهجًا أصيلاً، جعلها أساسًا للبحث التاريخى. ولقد مكنته هذه القواعد من ابتكار **علم جديد، عين موضوعه وحدد مسائله،** وشرحه وفصله، مدعمًا آراءه بشتى البراهين. **ويمكن الحكم بأن مقدمة ابن خلدون أول كتاب فى العالم فى علم الاجتماع النظرى أو العام.**

الفصل الأول

ابن خلدون مبدع علم المعاشرة

اسم العلم الجديد ، واكتشافه :

لفت نظرى عند قراءة مقدمة ابن خلدون أكثر من مـرة قـراءة عميقـة ومتأنية ، لمحاضرة الطلاب فيها أنه فى الفقرة التى يقرر فيها وضعه لعلم جديـد ، الذى – على حد قوله – " أعثره الله عليه "[1] **لم يذكر اسم العلم الذى اهتدى إليه. وإنما ذكر فقط موضوعه ومسائله.** إذ قال: " وكأن هذا علم مستقل بنفسه فإنـه ذو موضوع وهو العمران البشرى والاجتماع الإنسانى. وذو مسائل ، وهى بيان مـا يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى "[2] . ثم قال فى مكان آخر من المقدمة : " وهذا هو معنى العمران الذى جعلناه موضوعًا لهذا العلم"[3] .

وقد شغلت بهذا الأمر كثيرًا ، **لأن اسم العلم ليس هو موضـوعه. وابـن خلدون يعلم ذلك جيداً لأنه عند تناوله للعلوم فى المقدمة قد فـرق بـين أسـماء العلوم وموضوعاتها** . فهو على سبيل المثال يفرق بين " أصول الفقه" كاسم للعلم ، وبين موضوعه ، وهو كما يقول فى المقدمة : "النظر فى الأدلة الـشرعية مـن

---

(١) ونص ذلك فى المقدمة " ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهامًا وأعثرنا على علم جعلنا سن بكـره وجهينة خبره " مقدمة العلاّمة ابن خلدون، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، دون تاريخ ، ص ٤٠ .

(٢) المقدمة ، ص ٣٨ .

(٣) المقدمة ، ص ٤٣ .

حيث تؤخذ منها الأحكام والتآليف ، وأصول الأدلة الشرعية هى الكتاب الذى هو القرآن ثم السنة المبينة له " [1] . كما يفرق بين " الكلام " كاسم للعلم ، وبين موضوعه وهو على حد الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة " [2] . وهو أيضا يفرق فى مقدمته بين " الطبيعيات " كاسم للعلم. وبين موضوع هذا العلم . وهو كما يذكر " علم يبحث عن الجسم من جهة ما يلحقه من الحركة والسكون . فينظر فى الأجسام السماوية والعنصرية وما يتولد عنها من حيوان وإنسان ونبات ومعدن وما يتكون فى الأرض من العيون والزلازل ، وفى الجو من السحاب والبخار والرعد والبرق والصواعق وغير ذلك" [3] .

وأيقنت أنه لابد أن يكون لهذا العلم الجديد عند ابن خلدون اسم. وأخذت أتساءل عن موضع اسم العلم فى المقدمة وأنا مقتنعة بأن ابن خلدون نفسه لابد أن يكون قد ذكره فى مكان ما فيها ، لأن الذى يقرأ **مقدمة ابن خلدون لابد أن يستنتج أنه معلم من الطراز الأول وأنه كتبها وكأنما هو فى موقف تعليمى أصيل .** ويتضح ذلك من قوله فى مواضع كثيرة من المقدمة و"اعلم" ، " **وانظر ما وقع من ذلك** " و "اعتبر ذلك " و"انظر بالمشاهدة " . و"اعلم أنه قد تقدم " . فابن خلدون دائمًا وبروح المعلم يوضح ما يقول، ويربطه بما سبق وما لحق، لذا كان غريبًا ألا يصرح باسم علمه الجديد عندما كتب عن موضوعه وبين مسائله .

وأخذت أقرأ المقدمة ، كلما خلوت إلى نفسى ، قراءة متأنية ومتفحصة . فصلاً فصلاً ، علنى أعثر على ما ينير لى السبيل ويقودنى إلى اسم العلم ، وركزت **القراءة على وجه الخصوص فى ذلك القسم من المقدمة الذى يتناول العلوم**

---

(١) المقدمة ، ص ٤٥٢ .

(٢) المقدمة ، ٤٥٨ .

(٣) المقدمة ، ٤٩٢ .

والصنائع . وهو ما نطلق عليه فى العصر الحاضر "علم اجتماع المعرفة " . **حتى إذا ما وصلت إلى الفصل الثالث والثلاثين وعنوانه " فى أن الصنائع تكسب صاحبها عقلاً**"[١] . إذا بى أجد أن ابن خلدون قد كتب فى هذا الفصل "والحضارة الكاملة تفيد عقلاً لأنها مجتمعة من **صنائع فى شأن تدبير المنزل ومعاشرة أبناء الجنس** "[٢] . وفى هذه الفقرة ذكر ابن خلدون اسم علمين هما :

١ – تدبير المنزل ، الذى هو السياسة المدنية .

٢ – معاشرة أبناء الجنس .

وبمفهومات العصر الحاضر ، يتضح أن معنى كونهما من الصنائع، أنهما علمان تطبيقيان . وهذا هو الهدف العملى للعلوم النظرية .

وإذا ما عدنا إلى الفقرة التى يتحدث فيها ابن خلدون عن علمه الجديد الذى وضعه نجد أنه ذكر اسم أحد هذين العلمين إذ قال " ... ولا هو أيضًا من علم السياسة المدنية إذ السياسة المدنية هى تدبير المنزل أو المدينة"[٣] .

وقد كنت أتوقع أن يذكر ابن خلدون اسم العلم فى تلك الفقرة نفسها التى ذكر فيها "علم تدبير المنزل الذى هو السياسة المدنية " فى بداية المقدمة[٤] ، ولكنه لم يفعل ذلك ، وهو ما يدعو إلى التساؤل . وهذا ما سأحاول الإجابة عنه فيما بعد.

ولما تأكد لى أن ابن خلدون لم يغفل اسم العلم الذى وضعه ، وانما أخّره ليذكره ذكرًا عابرًا فى الفصل الذى مهد به لباب العلوم وأصنافها [٥] . **أخذت**

---

(١) المقدمة ، ص ٤٣٨ والصنائع – العلوم التطبيقية .

(٢) المقدمة ، الصفحة نفسها .

(٣) المقدمة ، ص ٣٨ .

(٤) المقدمة ، الصفحة نفسها .

(٥) المقدمة ، ص ٤٢٩ .

أتساءل عن دوافعه إلى ذلك . ولكنى رأيت أن أهتدى فى هذا الأمر البالغ الأهمية بما ذكره العلماء العرب الذين أولوا مقدمة ابن خلدون عنايتهم الفائقة وتناولوها بالبحث والدراسة.

ولقد كان أول من عنى بمقدمة ابن خلدون هو " طه حسين " الذى جعل من ابن خلدون المشكلة البحثية لأطروحته للدكتوراه من جامعة السوربون سنة ١٩١٧ . وقد ذكر فى هذه الأطروحة ما نصه : " إن ابن خلدون لا يقبل كما رأينا أن يسلم بأن الحوادث تتعاقب مصادفة دون انتظام، بل يقرر أن هناك قوانين تسيِّر الحركة الاجتماعية ، وأنه يجب البحث عن تلك القوانين بدرس المجتمع فى نفسه . ذلك الدرس هو موضوع علم مستقل Suigeneris يسميه ابن خلدون "علم العمران"[١] وهكذا تأكدت من أن طه حسين لم ينتبه إلى اسم العلم كما ورد فى المقدمة وأنه جعل من موضوع العلم اسما له .

وجاء من بعده " ساطع الحصرى " الذى توفر على دراسة مقدمة ابن خلدون سنوات طويلة بدأت منذ سنة ١٩٤٧ ، ثم نشر بحوثه عنها فى مجلد بعنوان " دراسات عن مقدمة ابن خلدون " صدر فى سنة ١٩٥٢ ، وفى هذا المجلد كتب ما يلى "لقد قال ابن خلدون بوجوب اتخاذ الاجتماع الإنسانى و"علم العمران"على البحوث التى تدرس ظواهر هذا الاجتماع"[٢] .

كما ذكر " على عبد الواحد وافى " أيضًا فى بحث آخر له بعنوان "ابن خلدون أول مؤسس لعلم الاجتماع " الذى ظهر فى كتاب مهرجان ابن خلدون

---

(١) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: تحليل ونقد، رسالة للدكتوراه باللغة الفرنسية، ترجمها إلى العربية محمد عبد الله عنان، دار الاعتماد، القاهرة، سنة ١٩٢٥، ص ٥٠

(٢) مقدمة ابن خلدون، تحقيق وتقديم، على عبد الواحد وافى، لجنة البيان العربى، القاهرة، ١٩٦٥، ط٢، ص ١٦٢

سنة ١٩٦٢ : "**فمن بحوث ابن خلدون فى المقدمة يتألف إذن علم جديد لم يعرض له أحد من قبل . وقد سماه ابن خلدون " علم العمـــران البـــشرى ، أو الاجتمـــاع الإنسانى** " وهو العلم الذى نسميـــه الآن الـــسوسيولوجيا **La Sociologie** أو علـــم الاجتماع" [١] .

وجدير بالذكر أن **على عبد الواحد** وافى قد تناول الفصل الذى عثرنا فيـــه على اسم العلم الجديد لابن خلدون . وهو علم معاشرة أبناء الجنس ، ولكنه للأسف لم يستلفت نظره فى ذلك الفصل المهم إلا الفكرة المتضمنة فى عنوانـــه وهـــو " أن الصنائع تكسب صاحبها عقلا وخصوصا فى الرياضة والحساب " ولعـــل تركيـــزه على الفكرة الأساسية فى هذا الفصل هو الذى جعله لا يتنبه الى ما فيه من أفكـــار مهمـــة ومن قـــول بالغ الأهمية عن اســـم العـــلم الجـــديد وهو المـــعاشرة بـــين بنى الجنس[٢] .

أما " **عبد الرحمن بدوى** " فقد أصدر بمناسبة المهرجان الـــسالف الـــذكر كتابا عن مؤلفات ابن خلدون يحصى فيه آثاره ويصف ما تبقى لـــدينا عنهـــا مـــن بحوث وأعمال علمية . والحقيقة **أن المؤلف هنا قد حذا حذو سابقيه ممن اتخـــذوا من موضوع العلم الجديد اسما له ، فقد ذكر** "عبدالرحمن بدوى " فى كتابه " كـــل هذه أسئلة لابد أن تثور فى ذهن القارئ وهو يقرأ المقدمة حين يحـــاول أن يردهـــا إلى العلم الذى تنتسب إليه. وفى رأينا أن الجواب عن هذه الأسئلة جميعا لن يتحقق إذا حاولنا إدراجها تحت علم واحد ، ولا مناص من القول بأنها مـــزيج مـــن تلـــك العلوم الثلاثة :" فلسفة التاريخ ومنهجه" ، و"علم السياسة" ، و"علم الاجتماع" . وإذا

---

(١) على عبد الواحد وافى "ابن خلدون أول مؤسس لعلم الاجتماع" أعمال مهرجان ابن خلدون، المنعقد فى القاهرة من ٢-٦ يناير ١٩٦٢، منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، ص ٦٩

(٢) مقدمة ابن خلدون، تحقيق وتقديم على عبد الواحد وافى، المصدر السابق، ص ٢٢٢

كان لابد من إدراجها تحت علم واحد . فلنسمه " **علم العمران البشرى** " **بـــالمعنى الواسع الذى أراده ابن خلدون لهذه التسمية**"[1] .

وفى سنة ١٩٦٢ ، صدر عن المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية فى القاهرة كتاب يحوى أعمال مهرجان ابن خلدون الذى عقد فى المدة من ٢ إلـــى ٦ يناير ، وضم أبحاثا متنوعة لعديد من العلماء والمتخصصين الذين تناولوا فكـــر ابن خلدون من كل زواياه واتجاهاته .

وقد قدم " **عبد العزيز عزت** " فى هذا المـــؤتمر بحثـــا بعنـــوان " تطـــور المجتمع البشرى عند ابن خلدون" قال فيه : " **لكن آراء ابن خلدون فى مقدمته عن علم العمران** قد أوجزها جرسان دى تاس .."[2] .

ومن الأبحاث التى ألقيت فى هذا المؤتمر ، بحث لـــ " **السيد بـــدوى**"، بعنوان "المورفولوجيا الاجتماعية وأصولها المنهجية عند ابن خلدون" ، **وفيه يقول**: " وأصبحت هذه المقدمة فيما بعد أشهر ما كتب ابن خلدون لأنها وضـــعت أســـس "**علم العمران " أو "علم الاجتماع" كما نسميه اليوم** "[3] .

كما قدم " حسن الساعاتى " فى هذا المؤتمر بحثا بعنوان " المنهج العلمـــى فى مقدمة ابن خلدون " ذكر فيه بالنص : " يتضح من ذلك أن اصطلاح العمـــران البشرى ، أو علم العمران ، أدق وأوضح وأصدق على العلم الـــذى نطلـــق عليـــه

---

(١) عبد الرحمن بدوى، مؤلفات ابن خلدون، منشورات المركز القومى للبحـــوث الاجتماعيـــة والجنائية، ص ٣

(٢) عبد العزيز عزت: " تطور المجتمع البشرى عند ابن خلدون"، أعمال مهرجان ابن خـــلدون، منشـــورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، ص ٥٢

(٣) السيد محمد بدوى: " المورفولوجيا الاجتماعية وأصولها المنهجية عند ابن خلدون،" أعمـــال مهرجان ابن خلدون، منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، ص ١٧٧

اصطلاح علم الاجتماع"[١] ويقول " **حسن الساعاتى** فى موضع آخر من بحثه : "وبعد فهذه محاولة تلخيصية للمنهج العلمى فى مقدمة ابن خلدون " الفيلسوف الاجتماعى العربى " والمؤرخ المدقق الذى أنشأ بين العلوم علما جديدا ، **وهو علم العمران** الذى أبدى فيه لأحوال الدول والعمران عللا وأسبابا" [٢] .

وأسهم " **حسن سعفان** " ببحث فى هذا المؤتمر بعنوان " سوسيولوجيا المعرفة عند ابن خلدون" قال فيه : " فإن عبد الرحمن ابن خلدون المفكر العربى الإسلامى **هوأول واضع لأسس** علم الاجتماع أو **العمران** " [٣] .

وفى سنة ١٩٧٢ نشر " حسن الساعاتى " كتابا عنوانه " علم الاجتماع الخلدونى: قواعد المنهج" وظهرت الطبعة الأخيرة منه عام ١٩٩٣ وفيه كتب يقول: " ... فلم تكن العقول قد تنبهت بعد إلى أهمية العلم الجديد الذى احتوت عليه وهو **الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى**"[٤]. وذكر فى مكان آخر من الكتاب " ومما هو جدير بالملاحظة أن ابن خلدون قد استعار من علم الطبيعيات مصطلحات وأفكارا استخدمها فى علم العمران البشرى الذى ابتدعه"[٥] .

من ذلك يتبدى لنا أن أبرز العلماء العرب الذين تناولوا مقدمة ابن خلدون بالبحث والدراسة ، لم يفطنوا إلى **اسم العلم الذى كشفنا عنه** ، وسبق أن أشرنا

---

(١) حسن الساعاتى: "المنهج العلمى فى مقدمة ابن خلدون" ، أعمال مهرجان ابن خلدون، منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ص ٢١٣

(٢) المرجع نفسه ، ص ٢١٣

(٣) حسن سعفان : سوسيولوجيا المعرفة عند ابن خلدون " أعمال مهرجان ابن خلدون، منشورات المركز القومى للبحوث الجنائية والاجتماعية ص ٢٢٩

(٤) و (٥) حسن الساعاتى : علم الاجتماع الخلدونى، قواعد المنهج، دار المعارف، القاهرة: ط ٤، ١٩٧٨، ص ٧٧، ١١٣

إليه ، وإنما عدوا جميعا موضوع العلم الجديد اسما له ، فذكر جميعهم بلا استثناء أن اسمه العمران البشرى ، أو أحيانا الاجتماع الإنسانى .

كذلك فات على " فرانز روزنتال (Franz Rosenthal) الذى ترجم مقدمة ابن خلدون إلى الإنجليزية ، أن يكتشف اسم علمه الجديد، وكان أجدر به أن يكشفه، لأنه حين يترجم ، فإنه يتمعن فى كل كلمة ، ويتفحص كل جملة ، بل إن ترجمة " روزنتال " للفصل الثالث والثلاثين من المقدمة الذى ورد فيه اسم العلم الجديد ، جاءت غير موفقة ولا تؤدى تماما المعنى الذى قصده ابن خلدون(١) . ويكفى أن نشير هنا إلى أنه ترجم اصطلاح المعاشرة بكلمة "Contact" (٢) . ونحن نعلم أن هذه الكلمة معناها الاتصال المباشر ، أما المعاشرة فتعنى المخالطة والامتزاج(٣) . وهى علاقات أوثق وأعمق من مجرد الاتصال المباشر .

كونت مقتبس اسم العلم الجديد :

وإنه لمما يدعو إلى الإعجاب والدهشة معا ، أن الذى فطن إلى اسم العلم الجديد الذى وضعه ابن خلدون ، وهو **علم المعاشرة** ، لم يكن سوى العالم الفرنسى " **أوجيست كونت** " Auguste Comte ، ذلك أن الاصطلاح الذى وضعه

---

(١) ترجم روزنتال عنوان الفصل الثالث والثلاثين كما يلى:

The crafts especially writing and calculation, give intel. Ligence to the person who practices them.

(٢) ثم ترجم الفقرة الخاصة باسم العلم كما يلى:

Perfect sedentary culture provides intelligence because it is a conglomerate of crafts characterized by concern for the (domestic) economy, contact with one's fellow men.
Ibn Khaldoun the Muquaddima: An Introduction to History, translated by Franz Rosenthal in three volumes, pantheon Books, New York, 1958. P.406

(٣) القرطبى: الجامع لأحكام القرآن الكريم، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٣٧، الجزء الخامس، ص ٩٧.

Sociologie إنما هو **الترجمة الحرفية لعلم المعاشرة لابن خلدون** . فالمعروف أن هذا الاصطلاح يحتوى على مفردتين إحداهما يونانية **Logos** بمعنى علم ، والأخرى **Socius** من اللاتينية بمعنى العشير أو **شريك الجنس** ، وأيضا بمعنى **المعاشرة بين شركاء الجنس ، أى أبناء الوطن الواحد ، وليس الأجانب**[١] . فلابد لنا أن نعجب به ونعترف له بالفضل لأنه عثر على اسم العلم فى مقدمة ابن خلدون وترجمه إلى الفرنسية قبل أن يهتم أحد من علماء المشرق ، والعلماء العرب بابن خلدون ومقدمته بسنين طويلة .

أما الذى يدعونا إلى الدهشة فهو أن **ما سبق يظهر بكل تأكيد أن "كونت" قد وصل إلى علمه ترجمة الفصل الذى ورد فيه اسم العلم الجديد فى مقدمة ابن خلدون**، علما بأن تفكيره كان يدور حول بحوث تتعلق بالفلسفة الوضعية، وقانون الحالات الثلاث، والفيزيقا الاجتماعية، وكل هذه الأفكار بعيدة كل البعد عن أى شىء يوحى باصطلاح المعاشرة. إذن فهذا **الاصطلاح دخيل على فكر كونت، وهذا من غير شك يقنعنا بالاعتقاد فى أنه قد اقتبسه من مقدمة ابن خلدون** .

وليس ذلك بمستغرب على **شخصية "كونت"** الذى **دأب على أن يأخذ أفكارا عن غيره ولا يذكر مصدرها**، بل إنه أحياناً ينكر أنه قد نقلها عن أحد أصلا، ومن ذلك أنه نقل عن "سان سيمون" قانون الحالات الثلاث، لكنه مع ذلك ينفى أنه يدين بشىء إليه مع أن "سان سيمون" قد توصل إلى هذا القانون وسجله فى كتابيه **"Travail sur la gravitation** و **Memoire sur la science de I'homme universelle"** اللذين صدرا سنة ١٨٢٣ قبل أن يقابل كونت أو يعرفه[٢] .

---

(١) انظر أيضًا : المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية ، القاهرة ١٩٦٠ ، الجزء الثانى، ص ٦٠٨

(٢) Socius اسم بمعنى مشارك، وذو نصيب، ورفيق متحد وقريب وشريك جنس Societas, اسم بمعنى زمالة واتحاد، وتجمع لتحقيق هدف مشترك .

ومن المعلوم أيضا أن " كونت " قد استخدم فى مقدمة المجلد الأول من مباحث فى الفلسفة الوضعية اصطلاح الفيزيقا الاجتماعية **Physique Sociale** ، وقد استخدم هذا الاصطلاح من قبله " سان سيمون " بالتبادل مع اصطلاح الفيزيولوجيا الاجتماعية **Physiologie Sociale** فى بعض كتاباته، لكن كونت لم يثبت الفضل إلى صاحبه " سان سيمون " بل إنه كان ينفى ودائما تأثره به ، ويتضح لنا ذلك من مراسلات كونت إلى صديقه " فالا " **Valat** سنة ١٨٧٠ (١) .

ومما يدعم ما ذهبنا إليه من أن "كونت" قد اقتبس اصطلاح علم المعاشرة Sociologie من ابن خلدون الحقائق الآتية:

١ – يذكر ناتانيل شميت **N. Shmidt** فى كتاب له بعنوان "ابن خلدون، مؤرخ واجتماعى وفيلسوف" ، فى مستهل فصل عنوانه اكتشاف ابن خلدون العبارات التالية : " أربعمائة سنة كانت قد انقضت على موت ابن خلدون عندما ظهرت إلى النور ونشرت سنة ١٨٠٦، بعض القطع من كتاباته، مترجمة إلى اللغة الفرنسية من قبل " **سلفستر دى ساسى" De sacy وخلال هذه القرون كان أعظم مؤرخى العرب يكاد يكون مجهولاً فى أوروبا"** (٢) .

وتعد ترجمة "دى ساسى" أولى الترجمات عن مقدمة ابن خلدون، وقد نشر " دى ساسى" سنة ١٩١٠ ترجمة بعض الأجزاء الأخرى من المقدمة.

أما أول من قدَّر أهمية المقدمة حق التقدير، ولفت أنظار الباحثين إليها فكان المؤرخ المستشرق النمساوى المشهور "**هامر**" **Hammer** الذى نشر فى سنة

---

(١) انظر : Lewis and short, A Latin Dictionary, Oxford, 1966

(٢) انظر, International Encyclopedia of the Social Sciences, The Mac Millan Company, The Free Press, 1968, Vol.3, P.201Réné Konig, Comt, Augeste in David L. Sills (edr)

١٨١٢ رسالة باللغة الألمانية أشار فيها إلى نظريات **ابن خلدون وخلع عليه لقب " مونتسكيو العرب" Ein arabische Montesquieu** وبعد ذلـك نـشر "هامر" مقالا فى المجلة الآسيوية التى تنشر فى باريس باللغة الفرنسية سـنة ١٨٢٢ عن مقدمة ابن خلدون، استلفت به الأنظار وقال فيه ما يلى: "قلمـا يوجد بين المؤلفات الشرقية ما يستحق الترجمة- ترجمة تامة - بقدر مؤلـف ابن خلدون هذا" ، وتأييدا لرأيه فى أهمية المقدمة، نـشر "هـامر" عنـاوين الفصول التى تؤلف الأبواب الخمسة الأولى منها [1] .

ولم يمض وقت طويل على نشر مقالة "هامر" حتى عقب عليها "جارسـن دى تاسى" **Garcin de Tassy** بمقالة فى سنة ١٨٢٤، ذكر فيها أنه وجد فى **المكتبة الملكية فى باريس نسخة كاملة من مقدمة ابن خلدون** ونشر عناوين الفصول التى تؤلف الباب السادس إتمامًا لما كان قد نشره "هامر".

ثم قام شولتز Schulz سنة ١٨٢٥ بدعاية لمقدمة ابن خلدون ونـشر فـى المجلة الآسيوية (التى تصدر فى باريس) مقالاً "حول المؤلف الانتقادى الكبير لابـن خلدون" دعا فيه إلى **طبع المقدمة وترجمتها ترجمة كاملة** [2].

٢- ظهر فى زمان "أوجيست كونت" وبالفرنسية ما كتبه ابن خلـدون عـن نفـسه وتاريخ حياته. فلقد نشر ذلك المستشرق "دى سـلان **De Slane** فـى سـنة ١٨٤٤ وكذلك ترجم المستشرق نفسه دى سلان كتاب تاريخ البربر فى شمال إفريقية لابن خلدون فى أربعة مجلدات فى سـنتى ١٨٤٧، و١٨٥٦ فـالجو العلمى فى زمان "كونت" عرف آراء ابن خلدون وبعـض مؤلفاتـه باللغـة الفرنسية، ورجل مثل "كونت" **يهمه أمر علم الاجتماع لا يمكن أن يجهـل**

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) ساطع الحصرى، المصدر نفسه، ص ٢٥٠

ما يجرى فى زمانه بهذا الخصوص، فلابد أنه عرف بطريقة أو بأخرى ما ينشر عن ابن خلدون فى ذلك الحين [1].

٣ – اهتم بابن خلدون فى زمان كونت أكثر من مستشرق، ومن المعلوم أن المستشرق "كاترمير" ابتدأ فى زمان كونت الاهتمام بنشر مقدمة ابن خلدون بالعربية وترجمتها، وأنه أخرج المقدمة بالعربية فى ثلاثة مجلدات بعد موت كونت بسنة واحدة أى فى سنة ١٨٥٨ . ومعنى هذا أن كاترمير قد أنجز معظم عمله فى المقدمة فى حياة "كونت"، وبما أن الأفكار تتطاير دائمًا من هنا وهناك فى الجو العلمى فلابد أنها وصلت إلى علم كونت بوسيلة أو بأخرى [2] .

٤ – صحيح أن كونت لم يكن يعرف اللغة العربية ليقرأ ابن خلدون فى مقدمته، ولكن آراء ابن خلدون فى مقدمته وبخاصة عن علمه الجديد قد أوجزها "جرسان دى تاس" ونشرها فى سنة ١٨٢٤ فى باريس، ونحن نعلم أن كونت وضع اصطلاح السوسيولوجى Sociologie حوالى سنة ١٨٣٥ وأنه لم يكن بمعزل عن الجو الشرقى ليعرف آراء ابن خلدون . فلقد كان له تلاميذ ثلاثة أهمهم الذى علق عليه كونت آماله فى نشر آرائه فى الشرق الأوسط ليكون رسولا للمذهب الوضعى فى أرجائه وهو المهندس مظهر بك الذى اشترك فى تشييد القناطر الخيرية [3] .

٥– مما سبق نعلم علم اليقين أنه قد اهتم بابن خلدون فى زمن كونت أكثر من عالم ومستشرق وأن عملهم ليس بسر مكتوم وأن أفكارهم لابد أن تكون قد وصلت

---

(١) و (٢) انظر: ساطع الحصرى، المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

(٣) انظر: عبد العزيز عزت، المصدر السابق، ص ٥٣ .

إلى علم "كونت"، بل إننا لا نغالى إذا قلنا إنه لابد قد قرأ ما ترجم من المقدمة أو أنه طلب من تلاميذه المصريين ترجمة بعض أجزاء المقدمة له، وبما أنه يهتم بالتفكير البشرى ومراحل **تطوره وكذلك بالعلوم وتسلسلها فمن البديهى أن يركز على الباب السادس من المقدمـــة**[1] **، وعنوانــه " فــى العلـوم وأصنافها" وأن يلاحظ أهمية الفصل الثالث والثلاثين** الذى يعد مدخلا لهـذا الباب وعنوانه " فى أن الصنائع تُكسِب صاحبها عقلاً"،[2] وهو الذى وضـع فيه ابن خلدون اسم علمه الجديد.

ويبقى أمامنا الآن سؤال، وهو : **لماذا أخفى ابن خلدون** اسم علمه الجديد حين كتب عن موضوعه ومسائله، **وأخره ليذكره ذكرًا عابرًا فى الفـــصل الـذى مهد به لباب العلوم؟**

وهذا السؤال يشبه سؤالاً آخر، وهو : **لماذا لم يفصل ابن خلـدون علـوم المقدمة فى كتاب على حدة**، ما دام كان واعيا تمامًا بأنه انشأ علمًا مستقلاً مبتكـرًا غير مسبوق ذات اسم، وموضوع، ومسائل يطلق عليـه ، "علـم معاشـرة أبنـاء الجنس؟" **لكنه وضعه فى مقدمة كتاب فى التاريخ هو كتاب "العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر".**

ونخلص من ذلك إلى أن ابن خلدون قد أخفى اسم العلم الجديد، كما أخفـى موضوعه ومسائله، فقد أخفى اسم العلم فى فصل بعنوان " فى أن الصنائع تكـسب صاحبـها عقلاً" كمـا أخفى موضوعه ومسائله فى شـكل مقـدمة طويلة لكتـاب فى التاريخ.

---

(١) و (٢) انظر عبد العزيز عزت، المصدر نفسه، ص ٥٢

ويمكن الإجابة على هذين التساؤلين بما يأتى:

١- كان ابن خلدون **فقيهًا**، ولذا فقد كان المتوقع منه بهذه الصفة أن يكون كل ما يكتبه يمت إلى علوم الفقه بصلة، ولهذا السبب نجد أن ابن خلدون قد خشى أن يساء فهمه من معاصريه من الفقهاء والعلماء، وقد كان علمه الجديد على حد قوله: "مستحدث الصنعة غريب النزعة"[١] غريبًا على الجو العلمى آنذاك، لذلك فقد وضعه ضمن كتاب فى التاريخ حتى لا يثير من حوله الأقاويل.

٢- يؤمن ابن خلدون **بالتدرج فى تقديم الجديد** وعدم الشذوذ على المألوف والمعتاد، فهو القائل عمن تحدثه نفسه بالخروج على مألوف العوائد التى هى منزلة طبيعية: " فلا يمكنه مخالفة سلفه في ذلك .. إذ العوائد حينئذ تمنعه، وتقبح عليه مرتكبه، ولو فعله لرمى بالجنون والوسواس فى الخروج من العوائد دفعة، وخشى عليه عائدة ذلك"[٢].

ويمكن أن نقول فى النهاية إن ابن خلدون قد ترك مقدمته لمن يأتون بعده ليتعمقوها ويحللوا أفكارها، ويبحثوا فيها حتى يعثروا على اسم العلم الذى كشفه وذلك وفقًا لما ذكره فى نهاية المقدمة: "وقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كفاية ولعل من يأتى بعدنا ممن يؤيده الله بفكر صحيح ، وعلم مبين يغوص من مسائله على أكثر مما كتبنا فليس على مستنبط الفن إحصاء مسائله، وإنما عليه تعيين موضع العلم وتنويع فصوله وما يتكلم فيه والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئًا فشيئًا إلى أن يكمل" [٣].

---

(١) هذا الباب ترجم إلى الفرنسية واهتم بنشره "دى تاس" سنة ١٨٢٤

(٢) المقدمة ، ٤٢٨

(٣) المقدمة ، ص ٣٨

الفصل الثانى

ابن خلدون مبدع علم الاجتماع القرآنى

يظهر اعتماد ابن خلدون على القرآن ، من السطور الأولى التى يبدأ بها مقدمته . فهو بعد حمد الله ، يقول على الفور : " أنشأنا من الأرض نسمًا، واستعمرنا فيها أجيالاً وأمماً، ويسر لنا منها أرزاقًا وقسمًا"[1] . وواضح أن هذه العبارات ، مأخوذة من الآيات القرآنية : ﴿ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [2] ، و﴿ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [3] . و﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا ﴾ [4] . أما كلمة " قسم " فهى مأخوذة بدورها من الآية : ﴿ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾ [5]. ولا أريد أن أستطرد فى إجراء هذه المقابلة ، بين عبارات ابن خلدون ومفرداته فى مقدمته ، وبين ما ورد فى القرآن ، لأن ذلك يحتاج إلى بحث مستقل ، لا يتسع له المجال هنا ، ولكنى أكتفى بذكر بعض أمثلة ، تدعو إلى الترجيح ، بأن ابن خلدون الذى اعتاد لمح المفردات والعبارات ذات المعانى الاجتماعية ، قد اقتبس اصطلاح " العمران " نفسه ، الذى انفرد به فى مقدمته من الآية : ﴿ كَانُوا

---

(١) المقدمة ، ص ٣

(٢) سورة هود ، آية ٦١

(٣) سورة فاطر ، آية ٣

(٤) سورة هود ، آية ٦

(٥) سورة الزخرف ، آية ٣٢

أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا ﴾ [1] ، ذلـك لأنـه يقول فى بداية المقدمة : " وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال"[2] ، ويقـول فى معرض آخر فى وضوح بين : " فإذن هذا الاجتماع ضرورى للنوع الإنسانى ، وإلا لم يكمل وجودهم ، وما أراده الله من اعتمار العالم بهم ، واستخلافه إيـاهم ، **وهذا هو معنى العمران الذى جعلناه موضوعًا** لهذا العلم "[3] . وابن خلدون : مـن غير شك ، قد اقتبس عبارة: " **استخلافه إياهم**" ، من الآية التى مطلعهـا : ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [4] .

وهكذا يكون القرآن ، بالنسبة لعلم الاجتماع الخلـدونى ، ينبـوع أفكـار وقوانين اجتماعية، وفى الوقت نفسه ، مصدر استدلال وتعليـل وبرهـان . ومـن الآيات التى استند إليها ابن خلدون ، بهذا القصد ، يمكن أن نذكر على سبيل المثال لا الحصر ، الآية : ﴿ وَلَوْلاَ دَفْعُ اللّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِـبَعْضٍ لَّفَـسَدَتِ الأَرْضُ وَلَـكِنَّ اللّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴾ [5] . وقد أوردها ابن خلدون ، مرة لبيـان فائدة العصبية[6]، ومرة أخرى لبيان أثر الأحكام الوازعة[7] . ومن هـذه الآيـات أيضا ، الآية : ﴿ قَالُواْ لَئِنْ أَكَلَهُ الذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذاً لَّخَاسِـرُونَ ﴾ [8]، وقد استشهد بها لبيان أثر العصبية ، أى الرابطة الاجتماعية والألفة الجامعة ، فـى

(١) سورة الروم ، آية ٩
(٢) المقدمة ، ص ٤
(٣) المقدمة ، ص ٤٣
(٤) سورة البقرة ، آية ٣٠
(٥) سورة البقرة ، آية ٢٥١
(٦) انظر المقدمة ، ص ١٣٩
(٧) انظر المقدمة ، ص ٣٩٥
(٨) سورة يوسف ، آية ١٤

قوة الجماعة واشتداد شوكتها ، فتصبح أكثر إرهابًا للعدو وأشد قدرة على دحره[١]، ومنها أيضا الآية : ﴿ وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً ﴾ [٢] وقد استند إليها ابن خلدون ، مرة لبيان أثر الفساد في زوال الملك[٣] ، ومرة أخرى لبيان أثر الفساد في خراب المدينة[٤] . وكذلك الآية: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ ، وقد استدل بها على ضرورة الانفراد بالمجد[٥] . ومنها أيضا الآية : ﴿حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً﴾ [٦]، وقد أفاد منها في تحديد الجيل بعمر شخص واحد من العمر الوسط ، وهو تمام الأربعين ، لأنه، كما يقول : " انتهاء النمو والنشوء إلى غايته "[٧] . ويرتب على هذه الآية ذاتها، توضيح فكرة أخرى له ، ويعلق مستنتجًا: "ولهذا قلنا إن عمر الشخص الواحد هو عمر الجيل ، ويؤيده ما ذكرناه في حكمة التيه ، الذي وقع في بني إسرائيل ، وأن المقصود بالأربعين فيه ، فناء الجيل الأحياء ، ونشأة جيل آخر لم يعهدوا الذل ولا عرفوه "[٨] . ولعل مسلكه الفكري في الاستناد إلى الآية القرآنية السالفة ، في صياغة نظريته في عمر الدولة الطبيعي ، يدحض الرأي القائل ، بأن ابن خلدون لا يذكر الآيات القرآنية ، " إلا بعد انتهائه من التفكير والتعليل ، وأنه إذا ذكرها أحياناً خلال البحث ، فإنما يذكرها في غالب الأحوال ، بقصد القضايا التي كان قد وصل إليها بنظره العقلي ، كما يذكرها في بعض الأحيان ، بقصد دفع

---

(١) انظر المقدمة ، ص ١٢٨
(٢) سورة الإسراء ، آية ١٦
(٣) انظر المقدمة ، ص ١٤٤
(٤) انظر المقدمة ، ص ٣٦٣
(٥) سورة الأنبياء ، آية ٢٢
(٦) انظر المقدمة ، ص ١٦٦
(٧) المقدمة ، ص ١٧٠
(٨) المقدمة ، ص ١٧٠

الاعتراضات التي قد توجه إليه ، مستندًا إلى مضامين تلك الآيات ... "[(١)] ويغفل ساطع الحصرى ، صاحب هذا الرأى ، عن حقيقة نفسية بارزة ، وهى أن من كان تكوينه العلمى إسلاميًا بحتًا كابن خلدون ، فإن المعارف الإسلامية ، وعلى رأسها القرآن الكريم ، تكون حاضرة فى ذهنه حضورًا كاملا ، يحول فيها فكره محللاً ومؤلفاً ، ويخرج من هذه العملية الفكرية المركبة ، بتنظيرات سليمة وأحكام صائبة. يضاف إلى ذلك ، أن أسلوب الكتابة ، وتسلسل الأفكار الشكلى فيها ، لا يعكس تماماً طريقة التفكير ، التى اتبعت فى تأمل الموضوع الذى يعنى به الباحث. ومهما يكن من شئ ، فإن الأمر الذى نبغي بيانه في هذا الصدد ، **هو أن ابن خلدون ، قد وضع فى اعتباره القرآن ، مصدرًا أساسيًا ورئيسيًا ، يقتبس منه ما يعينه ، فى فهم الظواهر الاجتماعية ، وصياغة نظريات ، وإقامة أدلة ، ودعم حجج ، وبناء براهين. تستحق التحليل والتفسير** ، لأنها تدعم وجهة نظرنا ، فى استخدام ابن خلدون الآيات القرآنية ليدعم بها آراءه ، وفى أنه قد توصل إلى علمه الاجتماعى الجديد ، متأثرًا إلى حد كبير ، **بتدبره الاجتماعى لما فى كتاب الله ، من آيات يمكن أن يقاس عليها ، باعتبارها ركائز للحياة الاجتماعية الصحيحة .**
لقد لاحظنا أن ابن خلدون ، قد اقتبس من القرآن عبارة ، وردت فى أكثر من موضع ، وهى " **سنة الله** " ، وأوردها مع عبارات أخرى لاحقة لها ، مستمدة من القرآن، أيضا ، فى سبعة عشر موضعا بارزًا فى المقدمة ، وكان فى كل موضع ، يستشهد بها فيما يبرهن عليه من القضايا الاجتماعية ، التى أجهد نفسه فى تحليلها وتفسيرها ، بمنهجه الاجتماعى الإسلامى الذى تميز به . ولقد كان فى هذا الاتجاه العلمى الجديد ، إنما يسير على الدرب نفسه ، الذى سلكه العلماء المسلمون، فى ميدان البحث فى علم الطبيعة ، وهو العلم الذى طوع الظواهر المادية ، للخطوات

---

(١) ساطع الحصرى : دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، دار الكتاب العربى ، بيروت ، ١٩٦٧، ط ٣ ، ص ٤٩١

العلمية للتفكير والبحث . ولقد درج هؤلاء العلماء ، على أن يطلقوا على علم الطبيعة هذا ، تسمية دالة من الناحية العلمية ، وهى : " علم الكشف عن سنن الله الكونية " ، ذلك لأنهم كانوا يحسبون ، أن كل كشف عن أى قانون من القوانين الطبيعية ، إنما هو كشف عن سنة من سنن الله فى الكون . ولما كان الكون كله تحكمه سنن الله، فإن الكشف عن أية سنة من سننه ، أى قانون من قوانينه الكونية، يوجهنا حتمًا نحو مجهولات لابد من الكشف عنها . وكلما اتسعت معارف الإنسان فى العلم المادى ، كان أكثر تقديرًا لها ، لكثرة المجهولات فى الكون ، وكان أشد رغبة فى كشفها ، باستخدام المنهج العلمى فى البحث ، وأساليبه المتنوعة . وابن خلدون نفسه ، كان يرى **أن علم الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى، إنما هو علم الكشف عن سنن الله الاجتماعية، أى قوانين الله فى تعامل الناس بعضهم مع بعض ، فى كل صورة من صور التجمع البشرى.**

ومن أمثلة استشهاد ابن خلدون بعبارة " سنة الله " ، ما ذكره بصدد الحديث عن : " تبدل الأحوال فى الأمم والأجيال ، بتبدل الأعصار ومرور الأيام"[(١)] وأن ذلك ، " كما يكون ... فى الأشخاص والأوقات والأمصار ، فكذلك يقع فى الآفاق والأقطار والأزمنة والدول ، سنة الله التى قد خلت فى عباده "[(٢)] . وكذلك ما قرره ، عند مناقشته اختلاف الأمم بسماتها وشعارها، وتفيد رأى النسابين فى علة هذا الاختلاف ، و " اعتقادهم أن التمييز بين الأمم ، إنما يقع بالأنساب فقط، وليس كذلك ، فإن التمييز للجيل أو الأمة ، يكون بالنسب فى بعضهم ... ويكون بالجهة والسمة ... ويكون بالعوائد والشعار والنسب ... ويكون بغير ذلك وأن هذه كلها تتبدل فى الأعقاب ولا يجب استمرارها ، سنة الله فى عباده ، ولن

---

(١) المقدمة ، ص ٢٨

(٢) المقدمة ، ص ٢٨

تجد لسنة الله تبديلا "[1] . ويشهد بهذه العبارة ، فى صورة اجتماعية طبية، هو فيها رائد وأصيل ، وذلك فى البرهنة على أن صناعة الطب ، يحتاج إليها فى الحواضر والأمصار بشكل أكثر منه فى البادية ، نظرا لاختلاف الحياة الاجتماعية، ومعيشة الناس وعاداتهم ، فى الحاضرة عنها فى البادية ، فانتشار أمراض سوء التغذية أكثر بين أهل الحضر والأمصار بشكل أكثر منه فى البادية ، نظرًا لاختلاف الحياة الاجتماعية ، ومعيشة الناس وعاداتهم ، فى الحاضرة عنها فى البادية ، " ثم الرياضة مفقودة لأهل الأمصار ، إذ هم فى الغالب وادعون ساكنون أما أهل البدو فمأكولهم قليل فى الغالب ، والجوع أغلب عليهم لقلة الحبوب ... وأما أهويتهم فقليلة العفن، لقلة الرطوبات والعفونات إن كانوا ظواعن . ثم إن الرياضة موجودة فيهم لكثرة الحركة فى ركض الخيل أو الصيد أو طلب الحاجات فيحسن بذلك كله الهضم ويجود .. ويفقد إدخال الطعام على الطعام ، فتكون أمزجتهم أصلح وأبعد من الأمراض، فتقل حاجتهم إلى الطب . ولهذا لا يوجد الطبيب فى البادية بوجه عام ، وما ذلك إلا للاستغناء عنه ، إذ لو احتيج إليه لوجد، لأنه يكون له بذلك فى البدو معاش يدعو إلى سكنه . سنة الله فى عباده ، ولن تجد لسنة الله تبديلا "[2]. ونكتفى بهذه الأمثلة الثلاثة ، التى يمكن التدليل بها على كيفية استخدام ابن خلدون عبارة " سنة الله " . ودحض رأى من قال بأنه استكثر من ذكر ما أسماه بالفواصل الإيمانية من القرآن ، ومن بينها " سنة الله "، وتبسط فى صياغتها تأنقا بلاغيًا ، وأنه " انساق فى الدرجة الأولى ، عند إثبات هذه الفواصل،

(١) المقدمة ، ص ٨٥

(٢) المقدمة ، ص ٤١٧

مع الاتجاه السائد فى بيئته وزمانه ، فلقد كان ذلك عادة للمؤلفين قبل ابـن خلـدون وبعده"[1] .

ولقد كان فى استطاعة ابن خلدون ، أن يعلن صراحة ، أنه اعتمـد علـى القرآن فى ابتكار علمه الاجتماعى الجديد ، كما اعتمد أيضا على علم الحديث وعلم أصول الفقه ، وأساليب التفكير التى ابتكرها أو طورها ، جهابذة الفكر الإسـلامى. لكنه لم يشأ أن يخرج بالكلية عن مألوف العادة، وبخاصة أن العلم الـذى أنـشأه ، كان جديدا فى موضوعه ومسائله. ولعل هذا هو السر ، فى أنه وضعه فـى ثنايـا نسيج تاريخى ، وجعله مقدمة لكتابه الكبير فى تاريخ العرب والعجـم والبربـر ، لكيلا يكون شاذًا عن المعتاد . ذلك لأنه يعرف عن يقين مغبة ذلـك عليـه ، فهـو القائل عن حكمة وبعد نظر فيمن تحدثه نفسه بالخروج على مألوف العوائد ، التـى هى منزلة طبيعية : " فلا يمكنه مخالفة سلفه فى ذلك ... إذ العوائد حينئذ ، تمنعـه وتقبح عليه مرتكبه . ولو فعله لرمى بالجنون والوسواس ، فى الخروج عن العوائد دفعة ، وخشى عليه عائدة ذلك وعاقبته فى سلطانه "[2] . ولقد كان فى اسـتطاعة ابن خلدون أيضا ، أن يفصل المقدمة عن كتاب العبر ، ويجعل لها عنوانًا مستقلاً، يحمل اسم علمه الجديد : الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى ، وبخاصة أنه ، كما سبق أن ذكرنا ، كان واعيًا تمامًا ، بأنه أنشأ علمًا جديدًا . لكنه للسبب نفسه ، قـد آثر أن يجعلها متصلة بكتاب التاريخ ، تاركًا إياها للزمن ، إلى أن يأتى يوم يكشف فيه ، عن معدنها الحقيقى ، وقيمتها العلمية الفريدة .

---

(١) عمر فروخ : " موقف ابن خلـدون من الدين ومن القضـايا الدينـية " أعمال مهرجـان ابن خلدون ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ٢٥٩-٤١٤

(٢) المقدمة ، ص ٢٩٤

والحق أن الهدف الأساسي من إنشاء علم الاجتماع ، هو إصلاح المجتمع، والعمل على تنميته وازدهاره . فواضعه القريب ، وهو الفيلسوف الفرنسي "أوجيست كونت " . قد فكر في مسائله ، مدفوعاً بارتياعه مما خلفته الثورة الفرنسية ، من خلل في المجتمع الفرنسي ، الذى كان الفساد فيه قد استشرى وعم ، حتى ظهرت آثاره الهدامة ، في الهيئات والمؤسسات . فأراد أن يضع علمًا ، يصلح به ما أحدثه الناس من شرور وفوضى . وعبد الرحمن بن خلدون ، منشئ هذا العلم ، منذ ستة قرون ، إنما رمى من وراء إنشائه إياه ، إلى تحليل وقائع الماضي ، التى حدثت فعلاً . أو كان لها وجود أصلا ، بغية تفسيرها تفسيرا علميًّا، تدعمه قواعد التفكير الإسلامي ، وغرضه النهائي من ذلك ، أن يتخذ الناس العبرة من تلك الوقائع ، ويضعوا التخطيط السليم ، لتنمية المجتمع الإسلامي ، ووقايته من التردى في هاوية الانحراف والفساد ، الذى يؤدى إلى تحلله وضعفه ، وانهياره وفنائه . ولقد وجد أصول علمه الاجتماعي في القرآن ، الذى يحتوى على شريعة الله لخلقه، التى تنظم جميع وجوه الحياة في مجتمعاتهم . والغريب في الأمر حقا، هو أن مقدمة ابن خلدون ، قد ظلت أجيالاً طوالاً ، مجهولة القيمة بين المسلمين أنفسهم ، ولم تحفز أحدًا منهم إلى استخلاص ما في علمه الجديد من منهج فكرى . وتأصيل ديني ، يمكن تطويرهما والإضافة إليهما ، عملاً بوصيته في ختام مقدمته حيث يقول : " ولعل من يأتي بعدنا ، ممن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم مبين ، يغوص من مسائله على أكثر مما كتبنا . فليس على مستنبط الفن إحصاء مسائله ، وإنما عليه تعيين موضوع العلم ، وتنويع فصوله وما يتكلم فيه ، والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده ، شيئًا فشيئًا إلى أن يكمل"(١) . أما " أوجست كونت " فكان أمره مختلفًا تمامًا ، فعلى الرغم من النقد الذى وجه إليه . فإن تفكيره الوضعي ، القائم على دراسة الأحوال الاجتماعية ، دراسة واقعية قائمة

---

(١) المقدمة ، ص ٥٨٨

على ما يخبره الحس منها ، قد صار بدعة التفكير الاجتماعى فى العصر الحديث ، وأصبح له دعاة ومروجون فى كثير من المعاهد العلمية .

وعلى ذلك يمكن القول بأن المنهج الفكرى ، **فى علم الاجتماع القرآنى ، يقوم على دراسة الظواهر الاجتماعية الماضية والحاضرة ، والمقارنة بينها** ، وقياس الشاهد على الغائب ، واستخدام السبر لتعمق هذه الظواهر ، والتعرف على أوصافها ، وأسباب وجودها ، وعوامل تغيرها ، والالتجاء إلى البراهين الحسية والحجج العقلية ، للنفاذ إلى حقائق الأمور ، مع تأكيد أهمية الإدراك بالحواس ، والإدراك بالنظر وإعمال الفكر والتدبر، والقرآن حافل بأمثلة كثيرة دالة على ذلك ، فى وضوح ويسر ، وفى هذا الإطار الفكرى ، يبلور القرآن أهم قوانين الاجتماع ، وهى السنن الاجتماعية، التى تحكم شتى الظواهر فى المجتمع البشرى ، الذى يعيش الناس فيه متفاعلين ، فى عمران مختلف المظاهر ، من نظم وهيئات وعلاقات اجتماعية شتى ، فى ميادين الأسرة ، والتربية ، والاقتصاد ، والسياسة ، والأخلاق ، والقضاء ، والتكافل ، فى حياة اجتماعية قابلة للتغير والتنمية، باتباع القوة الروحية ، من اعتقاد وإيمان ، والأخذ بأساليب القوة المادية ، من تخطيط وتدبير وبناء ، قائم على العلم والتقنينية.

ولاشك فى أن هذا التصور ، لما ترتكز عليه صياغة علم الاجتماع القرآنى ، يجعل المهمة غير يسيرة ، لكن الذى يدعو إلى الاضطلاع بها عدة اعتبارات متعادلة فى الأهمية . أولها أن القرآن يحتوى على سنن الاجتماع ، وقواعد العمران ، ومبادئ العلاقات الاجتماعية ، وهذه كلها تكون إلى جانب المعاملات فى شريعة الإسلام ، التى ترمى إلى تحقيق الضروريات والحاجيات والتحسينات للإنسان فى الحياة الدنيا . وثانى هذه الاعتبارات أن القرآن نزل لتغيير الحياة الاجتماعية ، من أوضاع جاهلية متردية ، إلى أوضاع مستنيرة راقية، وذلك بإخراج الناس من الظلمات إلى النور . وثالث هذه الاعتبارات أن القرآن قد

أعز الله به المسلمين ، ما داموا به مستمسكين، ورابع هذه الاعتبارات ولاشك أن الدرب إلى صياغة هذا العلم القرآنى قد تمهد بالفعـــل ، بفضل عالمـــنا الأكبـــر ، عبد الرحمن بن خلدون ، الذى يعد بحـــق رائـــد الاقتبـــاس الـــسليم ، والتنظيـــر الاجتماعى الصائب من القرآن والحديث .

الفصل الثالث

الإبداع الفكرى الخلدونى فى النظرية الاجتماعية

موضوع العلم الجديد ومسائله

موضوع " العلم الجديد" لابن خلدون هو "العمران"، أى الحياة الاجتماعيـة للبشر فى جميع ظواهرها. وفى الأدب تترجم كلمة العمـران بكلمـة "المدنيـة" أو "الحضارة". والمعنى التاريخى الاجتماعى المعاصر لاصطلاح "المدنية" الذى يعنى المقومات الاجتماعية والسياسية والثقافية للمجتمع فى طور محدد لا يطـابق ذلـك المحتوى الذى وضعه ابن خلدون للعمران، ولا يوافق مفهوم اصطلاح "الحضارة"، لأن العمـران ليـس شرطـا ولا نتيجـة، ولكنه العمـلية الخاصـة بالنـشاط الحيوى للمجتمع.

والترجمة الحرفية للاصطلاح هى " الحياة الاجتماعيـة"، التـى قوامهـا المعاشرة بين بنى الجنس وهى فى رأينـا أكثر مطابقـة لمفـهوم العمـران عنـد ابن خلدون [1]، ولكن مفهوم " الحياة الاجتماعية" نفسه متعدد المعانى إلـى درجـة كبيرة، وهو يأخـذ معنى واحدا فقط فى متن الكـتاب الـذى يحـدد المـضمون الأساسى للاصطلاح.

وتحديد مفهوم العمران فى "المقدمة" يصل بابن خلدون إلى حـد الـشرح المباشر لمعنى الاصطلاح **وهو متصل باسم العلم الجديد الذى ابتدعه ابن خلدون**

---

(١) فى بعض الحالات "كما فى جـ ١ ص ٧٣-٨٨، جـ٢، ص ٢٣٤-٢٣٨ من المقدمة مثلاً " يجب أن يترجم اصطلاح "العمران" بمعنى "السكنى" وبمعنى " مقدار السكان". أو عددهم".

وهو علم المعاشرة بين بنى الجنس . فالعمران هو "التساكن والتنازل فى مصر أو حلة **للأنس بالعشير**، واقتضاء الحاجات، لما فى طباعهم من التعاون على المعاش" (المقدمة، جـ ١ ، ص ٦٧).

وبهذه الصورة فالحياة الاجتماعية عند ابن خلدون تعتبر أولاً وقبل كل شيء عملاً جماعيًا حقيقيًا للبشر، مشروطًا بالاحتياجات المادية، وجميع الظواهر الباقية لحياة المجتمع " فى الملك والكسب والعلوم والصنائع" تدخل فى مفهوم العمران، ولكنها لا تحدد فكرته (المقدمة، جـ ١، ص ٦٦).

وطبيعة العلاقات المتبادلة بين "العلم الجديد" والفلسفة، والتاريخ، والسياسة تضطر ابن خلدون أن يحدد مسائله فى ثلاثة اتجاهات متميزة:

١- **اتجاه فلسفى** : وهو " نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق.." (المقدمة، ج١، ص٢).

٢- **اتجاه تاريخى** (أو تاريخى نظرى)، وهو بحث وتوضيح "أسباب التصرف والتحول فى القرون الخالية والملل"، (المقدمة جـ ١، ص٧).

٣- **اتجاه اجتماعى**: وهو "شرح أحوال العمران والتمدن، وما يعرض فى الاجتماع الإنسانى" من :

أ- " أسباب أولية الدول والعمران".

ب- "شرح وتحليل لأحوال المجتمع البشرى" (المقدمة جـ١، ص ٦) .

_ والاتجاه الأخير على ما يبدو هو الاتجاه الأساسى فى "المقدمة".

وعلى أساس الدراسة العميقة للمعلومات التاريخية الكثيرة أنشأ ابن خلدون مصطلحاته الفنية الخاصة، وبهذا ابتدع كلمات جديدة، أو استخدم

الكلمات الموجودة في معان أخرى، وهذه المعانى الجديدة للكلمات فسرها ابن خلدون عن طريق الترادف، فابن خلدون يكتب:

"الألفاظ تستعمل عادة فى معانيها المعروفة بوجه عام، فإذا حدث أن استعملت كلمة فى معنى غير معناها المألوف فإننا نفسرها بطريق الترادف الذى يثبت معناها.." (المقدمة جـ ٣، ص ٦٢) .

وهكذا يستعمل كلمة العمران فى معنى "الحياة الاجتماعية للبشر" ويضع ابن خلدون مرادفًا لها كلمة اجتماع (بمعنى التجمع أو الاتحاد والمساندة) .

وكثيرًا ما يمهد ابن خلدون للاستعمالات الجديدة، مثل: عجم المغرب، أى البربر، والوازع العصبانى، أى الزعامة العصبية للجماعة . وأكثر من ذلك أنه يضيف معانى جديدة إلى المفاهيم الموجودة، مثل معنى كلمة "بدوى" فإن ابن خلدون يتوسع فى استعمالها حتى تشمل الرحل وشبه البدو، والحضر سكان القرى، وفى الوقت نفسه الصورة التقليدية التى تقابلنا فى القرآن، والتى تعنى البدو الرحل فحسب.

وفى تفاصيل الأحداث لا يكتفى ابن خلدون بذكر المترادف لتفسير المعنى الجديد للكلمة، ولكنه قد يخصص فصلاً كاملاً لتحليل الاصطلاح الجديد، وكذلك يكون الشأن فى تفسير المصطلحات الاقتصادية على سبيل المثال. **والمصطلحات الأساسية ضرورية لفهم نظريات ابن خلدون**، وسوف نحللها عند شرح نظرياته. أما الآن فإننا نشير فقط إلى الإلمام بالمفاهيم الخاصة لابن خلدون، والتى تعنى بالتوجيه إلى تنظيم جميع المعلومات التى هى موضوع البحث على الجملة، واستخلاص القوانين المحددة لها.

حقيقة المجتمع البشرى:

يبدأ ابن خلدون كتابه بتحديد جوهر المجتمع البشرى، والأحوال الأساسية المميزة لحقيقته . والباب الأول من مؤلف ابن خلدون " فى العمران البشرى فى

الخليقة" واحد من أهم فصول الكتاب، لأنه شرح فى هذا الفصل بنوع خاص المبادئ الأساسية لنظريته، وهذه المبادئ مصنفة فى ست مقدمات تتضمن المحتويات التالية:

١- أسباب نشوء المجتمع البشرى وحقيقته.

٢- تأثير الظروف الطبيعية والجغرافية على أحوال المجتمع والخصائص السيكولوجية للبشر.

٣- تأثير قوى " ما وراء الطبيعة" على حياة المجتمع، وإمكانية إدراك هذا التأثير.

والمسألة الخاصة بحقيقة المجتمع البشرى التى لاحظها ابن خلدون فى "المقدمة" الأولى ننقلها هنا باختصار نظرًا لأهميتها الخاصة فى فهم إبداع ابن خلدون:

"إن الاجتماع الإنسانى ضرورى، ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: "الإنسان مدنى بالطبع" [1]، أى لابد له من الاجتماع الذى هو المدنية فى اصطلاحهم، وهو معنى العمران.

وبيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان وركّبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء، وهداه إلى التماسه بفطرته، وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله، إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفية له بمادة حياته. ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلاً، فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ، وكل واحد

---

(١) يقتبس ابن خلدون المبدأ المعروف لأرسطوطاليس : " الإنسان كائن سياسى بالطبع".

من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري.

هب أنه يأكله حبا من غير علاج، فهو أيضًا يحتاج في تحصيله حبا إلى أعمال أخرى أكثر من هذه ، من الزراعة والحصاد والدراس الذي يخرج الحب من غلاف السنبل، ويحتاج كل واحد من هذه إلى آلات متعددة وصنائع كثيرة أكثر من الأولى بكثير، ويستحيل أن توفي بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد فلا بد من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف. وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضاً في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه، لأن الله سبحانه لما ركب الطباع في الحيوانات كلها، وقسم القُدَر بينها، جعل حظوظ كثير من الحيوانات العجم من القدرة أكمل من حظ الإنسان، فقدرة الفرس مثلا أعظم بكثير من قدرة الإنسان، وكذا قدرة الحمار والثور، وقدرة الأسد والفيل أضعاف من قدرته. ولما كان العدوان طبيعيًّا في الحيوان جعل لكل واحد منها عضوا يختص بمدافعته ما يصل إليه من عادية غيره، وجعل للإنسان عوضًا من ذلك كله الفكر واليد، فاليد مهيئة للصنائع بخدمة الفكر، والصنائع تحصل له الآلات التي تنوب له عن الجوارح المعدة في سائر الحيوانات للدفاع: مثل الرماح التي تنوب عن القرون الناطحة، والسيوف النائبة عن المخالب الجارحة، والتراس النائبة عن البشرات الجاسية، إلى غير ذلك مما ذكره جالينوس في كتاب " منافع الأعضاء" . فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم، سيما المفترسة، فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة، ولا تفي قدرته أيضاً باستعمال الآلات المعدة للمدافعة لكثرتها وكثرة الصنائع والمواعين المعدة لها، فلا بد في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه، وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء، ولا تتم حياته، لما ركبه الله تعالى عليه من الحاجة إلى الغذاء في حياته، ولا يحصل له أيضًا دفاع

عن نفسه لفقدان السلاح، فيكون فريسة للحيوانات ، ويعالجه الهلاك على مدى حياته، ويبطل نوع البشر.

وإذا كان التعاون حصل له القوت للغذاء والسلاح للمدافعة، وتمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه : فإذن **هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم** واستخلافه إياهم، وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم..

ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه، وتم عمران العالم بهم، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم. وليست آلة السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم، لأنها موجودة لجميعهم، فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض، ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم، فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى الملك. وقد تبين لك بهذا أنه خاصة للإنسان طبيعية، ولابد لهم منها...

وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان، حيث يحاولون إثبات النبوة بالدليل العقلي، وأنها خاصة طبيعية للإنسان، فيقرون هذا البرهان إلى غايته، وأنه لابد للبشر من الحكم والوازع. ثم يقولون بعد ذلك: وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله، يأتي به واحد من البشر، وأنه لابد أن يكون متميزاً عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته... وهذه القضية للحكماء غير برهانية كما تراه، إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه، أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم.

فابن خلدون يبدأ نصه بكلمات أرسطوطاليس، وبالتقدير السليم لمعنى كلامه، ثم يشرح بعد ذلك **مفهومًا يختلف اختلافًا شديدًا عن النظريات السياسية للمؤلفين القدامى، والتابعين لهم، والمعقبين عليهم فى القرون الوسطى.**

والحقيقة أننا إذا اتفقنا مع أرسطو فى أن الإنسان يولد "كائنًا سياسيًا"، وينتقل وليدا إلى السعى نحو الحياة فى المجتمع، وأن عمل الإنسان وسعيه "ككائن سياسى" يتحددان بإدراك المنفعة العامة، والسعى إلى الرفاهية...

وخلافًا لأرسطو، وخلافًا لكل المشاهير، يربط ابن خلدون آراءه السياسية بالكيان الاجتماعى للإنسان، وبحاجة الإنسان الطبيعية للقوت ولمقومات الحياة.

والحاجة المادية كقوة أساسية موجهة فى تاريخ البشرية – هى القاعدة الأولية الأولى لنظرية ابن خلدون .

فالإنسان لا يستطيع أن يوفر لنفسه مقومات الحياة إلا باستخدام قوى الآخرين، وبالتعاون فى العمل، كما يشير ابن خلدون إلى أن قدرة الواحد يستحيل أن تفى بذلك، وأن الإنسان محتاج إلى الاستعانة " بأبناء جنسه".

والتعاون المتبادل بين الناس يعبر عنه بتقسيم الأعمال التى تنبع من حاجة الناس إلى الأدوات المختلفة والضرورية لسير العمل، وبمساعدة الآلات وحدها يستطيع الإنسان أن يوفر لنفسه مقومات الحياة، ولكن حتى أعداد الآلات واستخدامها ليس فى مقدرة الإنسان الواحد: " وكل واحد من هذه الأعمال يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة.. يحتاج كل واحد من هذه إلى آلات متعددة وصنائع كثيرة" (المقدمة، جـ ١، ص ٢٧٢-٢٧٣) هكذا يعلق ابن خلدون.

وعلى هذا الأساس الذى يحدد لكل إنسان صفته يكون كل إنسان عضوًا فى الجماعة العاملة- أى فى المجتمع : "فالناس إنما يجتمعون (فى المجتمع)

للتعاون فى تحصيل المعاش، والابتداء بما هو ضرورى وبسيط قبل الحاجى والكمالى، فمنهم من يستعمل الفلح.. ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان... ومن هؤلاء من ينتحل الصنائع، ومنهم من ينتحل التجارة...." (المقدمة، جـ١، ص ٢٢٠)، وذلك على أساس تقسيم العمل بينهم – **وهذه هى القاعدة الأولية الثانية فى نظرية ابن خلدون.**

ثم إن اجتماع الناس فى مجتمع ينشأ عنه احتياجات جديدة تمس المجتمع فى الصميم، وتنشأ قوانين خاصة – هى قوانين الحياة الاجتماعية، والأساسى منها ضرورى للملك والسلطان.

والملك وحده يدرأ ظواهر العدوان بين الناس، تلك الظواهر المركبة فى طباعهم، والملك وإدارة المجتمع ينشآن لا عن طريق رسالة السماء، ولا "من عند الله"، بل من **الخواص الطبيعية للمجتمع نفسه، ومن "طبيعة" الحياة الاجتماعية.**

وبشأن الملك وإدارة المجتمع ينقد ابن خلدون نظرية **"المدينة الفاضلة"**، الصادرة عن الفارابى، والمؤيدة من الفلاسفة العرب الآخرين، حتى ابن رشد:

" قد تقدم لنا فى غير موضع أن الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه، وحكمه فيهم تارة يكون مستندًا إلى شرع منزل من عند الله، يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه، الذى جاء به مبلغه. وتارة إلى سياسة عقلية، يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم.

وما تسمعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب، وإنما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع فى نفسه وخلقه، حتى يستغنوا عن الحكام رأسًا، ويسمون المجتمع الذى يحصل فيه ما يسمى من ذلك "بالمدينة الفاضلة"، والقوانين المراعاة فى ذلك بالسياسة المدنية. وليس مرادهم السياسة التى يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة، فإن هذه غير تلك. وهذه

المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع، وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير..." (المقدمة ، جـ ٢، ص ١٢٧).

وجميع الفلاسفة – باستثناء ابن رشد – يحللون "المجتمع المثالى" ولكن ابن خلدون بحث المجتمع الواقعى فى العلاقات المتبادلة لجميع جوانب حياته.

فالمجتمع يحتاج فى بدايته المنظمة إلى من يوازن بين الخاصيات الفردية المتناقضة. والبداية المماثلة فى المجتمع هى الملك – **وهى القاعدة الأولية الثالثة فى نظرية ابن خلدون.**

ومن الصعب أن نتغالى فى تقدير البواعث لموقف ابن خلدون. فلأول مرة فى تاريخ العلوم تصبح الحياة الاجتماعية للبشر قوة أساسية خلاقة فى المجتمع، تحدد جميع الجوانب الأخرى من حياته، ومن بينها الأيديولوجية: **"المعاش ضرورى طبيعى، وتعلم العلم كمالى أو حاجى، والطبيعى أقدم من الكمالى" (المقدمة ، جـ١، ص ٦٨) .**

ولأول مرة فى تاريخ العلوم يتحدد المجتمع، لا كجماعة سياسية (بالمفهوم الكلاسيكى)، ولا كجماعة دينية (بالمفهوم الثيولوجى للقرون الوسطى)، **ولكن كجماعة قائمة على أساس العمل التعاونى المشترك، أى كمجموعة متضامنة فى العمل.**

ولأول مرة فى تاريخ العلوم فى العصور الوسطى تكون نشأة الملك **استجابة لحاجة طبيعية واضحة للمجتمع،** ويعتبر الملك نفسه ظاهرة حقيقية بالنسبة للمجتمع، ومفهومًا ناشئًا من وضعه التاريخى.

ومن هنا وصل ابن خلدون إلى هذا الاستنتاج العظيم الأهمية الذى لم يستطع أرسطو أن يصل إليه فى عصره– وهو أن الدولة والمجتمع غير متطابقين، ولو أن حياة المجتمع غير ممكنة بدون تنظيم سياسى.

هذه هى الأحوال العامة للمبادئ الأولية " للعلم الجديد" عند ابن خلدون.

الأحوال العارضة لحياة المجتمع:

فى تحديد الأحوال العارضة لحياة المجتمع يعتبر ابن خلدون دور البيئة الجغرافية وإمكانية تأثيرها على الحياة الاجتماعية قوى " خارقة للطبيعة".

ويحلل ابن خلدون فى الفكرتين الجغرافيتين لعصره الأحوال الطبيعية المتنوعة فى مختلف أجزاء الأرض المعمورة بالسكان، ويتعمق فى ذلك التأثير الذى تحدثه البيئة الخارجية على حياة البشر الطبيعية والاجتماعية.

ومن الضرورى أن نتحفظ على الفور، بأن ابن خلدون – كما أشار هو نفسه فى هذا الجزء من كتابه- كان واقعًا إلى حد كبير تحت تأثير المؤلفات الجغرافية لبطليموس والإدريسى، اللذين نشرا المعارف الجغرافية المشهورة فى العالم القديم، وفى علوم الشرق العربى (١).

ومن باب التحقيق والدقة فى المعلومات التى تضمنتها كتب كلا المؤلفين كان ابن خلدون ينقل الأنباء والآراء النظرية للمسعودى، وابن رشد، وابن سينا، وبعض العلماء والرحالة الآخرين.

ويشرح ابن خلدون بإيجاز المسلمات العامة فى النظرية الجغرافية الكلاسيكية والعربية عن الشكل الكروى للأرض، وعن سعة الأرض اليابسة

---

(١) تصور ابن خلدون فى نطاق الجغرافيا الطبيعية، ومصادر القسم الجغرافى فى كتابه، يصفها الأكاديمى أ.ى . كراتشكوفسكى فى "مؤلفات الجغرافيا العربية"، ص ٤٣١-٤٣٨) وهو يشير إلى أن "مسألة تأثير الإقليم والبيئة الجغرافية (على المجتمع – البيليوجرافيا السوفييتية) لم تخضع مطلقًا لبحث منظم قبل ابن خلدون، وهو فى هذا المعنى مبتدع بلا شك) .

ومواقعها، والمحيطات البحرية، وعن الأجزاء المعمورة وغير المعمورة من اليابسة.

وبالمثل يشرح "الأقاليم السبعة" التى تنقسم إليها الأجزاء المعمورة من الأرض.

وتطبيقًا لهذه النظرية كان الجزء الصالح لحياة الناس هو الربع فقط من اليابسة، فقد اعتبر أن الحياة ممكنة فى الشمال من خط الاستواء حتى خط عرض ٦٤ فقط، أما ما وراء تلك الحدود فتصبح حياة البشر مستحيلة بسبب الحرارة المفرطة أو البرودة المفرطة[١].

ولشرح هذه الأفكار يدرج ابن خلدون هنا طائفة من التحفظات. فالحرارة المفرطة على خط الاستواء تقلل انتشار الناس فى هذه المنطقة، وتجعل نشاطهم الحيوى عسيرًا، ومع ذلك فجميع الناس الذين يعيشون على خط الاستواء يدلون على أن هذه المنطقة مأوى للزنوج.

أما ما يختص بالفضاء الواقع جنوبى خط الاستواء فإن ابن خلدون يورد رأى ابن رشد المبنى على أن نصف الكرة الجنوبى مقسم إلى مناطق إقليمية، وكذلك النصف الشمالى، ولهذا فإن المفروض أن يكون مأهولاً، ولم يعترض ابن خلدون على جوهر هذا الافتراض، إلا أنه يشير إلى أن الفضاء جنوبى خط الاستواء مشغول بالمحيطات طبقاً لرأى الجغرافيين، ولذا فهو غير مأهول.

---

(١) عن الخصائص التقليدية للتصورات المشابهة فى أعمال الجغرافيين العرب انظر أ.ى. كراتشكوفسكى، الجغرافيا الرياضية عند العرب (من الخوارزمى إلى أولوجبيك)- "التراث العملى"، موسكو - لينينجراد، ١٨٤٨، مجلد ١ ص ١٣٢ .

والفضاء فى شمال خط الاستواء ينقسم إلى سبع مناطق جغرافية، أى "أقاليم"، واقعة بموازاة خط الاستواء. وكل إقليم يتميز عن الآخر فى طول أيامه ولياليه، وميل الشمس نحو خط الاستواء.

كل "إقليم" ينقسم بدوره – من الغرب إلى الشرق – إلى عشرة أقسام(١).

وإستنادًا إلى الإدريسى يعطينا ابن خلدون وصفًا جغرافيًا مفصلاً لكل "إقليم". ولكن الاهتمام الأساسى لابن خلدون يتركز فى مسألة **العلاقات المتبادلة بين الأحوال الطبيعية "للإقليم"، والملامح المميزة لحياة الناس الذين يسكنونه (٢). وفى الوقت نفسه نرى كيف** سار ابن خلدون شوطًا أبعد أهمية فى العلم الكلاسيكى بطريق المفهوم المادى للعلاقات المتبادلة المشار إليها. وتأثير العوامل الجغرافية نفسها على البشر ليس موضع شك عند ابن خلدون، لكن الحديث يجرى عن طبيعة هذا التأثير وأهميته وخطورة مغزاه بالنسبة لحياة المجتمع (٣).

---

(١) بحثت نظرية " الإقليم" فى أعمال أ.ى . كراتشكوفسكى، الجغرافيا والرحالة العرب "أخبار مجتمع الجغرافيا العامة"، مجلد ٦٩، عدد٥، ١٩٣٧، ص ٧٤٣)، وا.هوينجمان،

Die Sieben Klimaten und die poleis Epistmol, Eine Unter Suchung Zur Gheschichte der Gheographie, une Astrologie im Altertum und Mittelalter, 1929,

هيدلبرج، ويوضح هوينجمان بالتفصيل مسألة تبعية علم الجغرافيا العربية– وخاصة عند الإدريسى – لبطليموس (ص ١٢٥–١٦٥) .

(٢) راجع كامل عياد، نظرية ابن خلدون الاجتماعية ص ١,١ .

(٣) انظر سفتيلانا باتسييفا ، العمران البشرى فى مقدمة ابن خلدون ، ص ٢١ . .

الفصل الرابع

إبداع الفكر الخلدونى نظرية التطور الاجتماعى للمجتمع

يميز ابن خلدون حالات ثلاثًا للمجتمع:

١- " حالة " **التوحش البدائية، القريبة من "أسلوب حياة الحيوانات"**، وفى تصور ابن خلدون كانت هذه "الحالة" فى قديم الزمان من نصيب البشر جميعًا: "واتسع عالم الحيوان، وتعددت أنواعه، وانتهى فى تدريج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والروية، ترتفع إليه من عالم القردة الذى اجتمع فيه الحس والإدراك، ولم ينته إلى الروية والفكر بالفعل" (المقدمة، جـ١، ص ١٧٣-١٧٤)، "وقد اكتسب الإنسان خاصية الفكر بعد أن بلغت طبيعته الحيوانية حد الكمال، فبدأ بالتنوع فى آثاره، بعد أن لم تكن له أية معرفة، بل كان حيوانيًّا مثل جميع الحيوانات الأخرى، مكونا من الدم واللحم والصوف. (المقدمة، جـ ١، ص ٣٧٤).

إلا أن أسلوب الحياة الحيوانية لازم الناس أخيرًا فى منطقة "الأقاليم المنحرفة" وحدها، حيث تسود ظروف طبيعية غير ملائمة للتطور الاجتماعى بسبب ما يرفضه ابن خلدون فى التحليل المقبل لهذه "الحالة".

٢ – **"العمران البدوى"** (١)، **"وهو الذى يكون فى الضواحى وفى الجبال وفى الحلل المنتجعة فى القفار وأطراف الرمال"**(١) (المقدمة، جـ١، ص ٦٧).

---

(١) اصطلاح "البدو" – كما هو واضح من النصوص المقتبسة- هى عند ابن خلدون لا الرحالة فحسب، ولكنه أكثر اتساعًا من مفهوم" الحياة البدوية" وهكذا يترجم دى سلان هذا الاصطلاح.

٣- "العمران الحضرى"، " وهو الذى بالأمصار والقرى والمدن والمداشر للاعتصام بها، والتحصن بجدرانها" (المقدمة جـ ١، ص ٦٧).

ولكن ما الذى يحدد "الحالات" المختلفة لحياة المجتمع؟

يجيب ابن خلدون على هذا السؤال **بنظريته فى التطور التاريخى للمجتمع، التى يتضح أساسها فى الفكرة التالية:**

"اعلم أن اختلاف الأجيال فى أحوالهم إنما هو باختلاف نحلهم من المعاش، فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون فى تحصيله" (المقدمة، جـ١، ص ٢٢٠) .

"فالحالة" و "أسلوب حياة" هذه الجماعة البشرية أو تلك تتوقف على "أسلوب الحصول على مقومات الحياة" ، ونوع النشاط الاقتصادى للجماعة. وأسلوب الحياة البدوية أو الحضرية يتحدد على الأخص بنوع المهنة التى تسود فى مجتمع معين، وطبقًا لنوع المهنة يضطر هذا المجتمع إلى أن يعيش فى هذا المكان، وفى هذه المنطقة من الأرض أو تلك، وفى هذه البيئة الطبيعية المباشرة أو تلك .

"فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيل (المعاش) والابتداء بما هو ضرورى منه وبسيط قبل الحاجى والكمالى، فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والماعز والنحل والدود لنتاجها، واستخراج فضلاتها، وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة والأبد إلى البدو، لأنه متسع لما لا تتسع له الحواضر من المزارع والفدن والمسارح للحيوان وغير ذلك، فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضروريًا لهم، وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم فى حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت ولكن

---

(١) محسن مهدى كذلك يترجم "البدو" بأنه " الحالة البدائية" و"الحضر" بأنه "الحالة الحضارية" (ص ٣١-٣٣،٤٢)، وهذه الترجمة ممكنة تمامًا، ولو أنها تعكس أقل من الصورة الخاصة للحالة المعينة التى يصفها ابن خلدون، إلا أنها تشير إلى النسبة بين كلتا "الحالتين".

والدفء إنما هو بالمقدار الذى يحفظ الحياة، ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه، للعجز عما وراء ذلك.

ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش، وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه، دعاهم ذلك إلى السكون والدعة، وتعاونوا فى الزائد على الضرورة، واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنق فيها، وتوسعة البيوت، واختطاط المدن والأمصار للتحضر، ثم تزيد أحوال الرفة والدعة، فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها فى التأنق فى علاج القوت واستجادة المطابخ، وانتقاء الملابس الفاخرة فى أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك، ومعالاة البيوت والصروح، وإحكام وضعها فى تنجيدها، والانتهاء فى الصنائع فى الخروج من القوة إلى الفعل إلى غاياتها، فيتخذون القصور والمنازل، ويجرون فيها المياه، ويعالون فى صرحها، ويبالغون فى تنجيدها، ويختلقون فى استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون، وهؤلاء هم الحضر، ومعناه الحاضرون أهل الأمصار والبلدان.

ومن هؤلاء من ينتحل فى معاشه الصنائع، ومنهم من ينتحل التجارة، وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو، لأن أحوالهم زائدة على الضرورى، ومعاشهم على نسبة وجدهم.

فقد تبين أن أجيال البدو والحضر طبيعية لابد منهما كما قلناه (المقدمة، جـ ١، ص ٢٢٠-٢٢١)

وعلى هذه الصورة يحدد نوع النشاط الاقتصادى جميع الجوانب فى حياة الناس. فما الذى يحدد بدوره وسيلة الحصول على مقومات الحياة فى رأى ابن خلدون؟

للإجابة على هذا السؤال لابد أن نلاحظ أى مكان يحتله المجتمع البدوى والحضرى فى التنظيم الاجتماعى عند ابن خلدون، وما العلاقات التاريخية الموضوعة بينهما، والتى تكون المضمون الواضح لنظرية التطور.

المجتمع البدوى:

يتميز المجتمع البدوى بما يلى:

١- **الاقتصاد الزراعى أو الحيوانى، أى الوسيلة السهلة المباشرة للحصول على مقومات الحياة.**

٢- **المستوى المنخفض فى الإنتاج والاستهلاك والحياة والثقافة:** "أهل البدو هم المنتحلون للمعاش الطبيعى من الفلح والقيام على الأنعام، وأنهم مقتصرون على الضرورى من الأقوات والملابس والمساكن وسائر الأحوال والعوائد، ومقصرون عما فوق ذلك من حاجى أو كمالى، يتخذون البيوت من الشعر والوبر أو الشجر، أو من الطين والحجارة غير منجدة، إنما هو قصد الاستظلال والكن، لا ما وراءه، وقد يأوون إلى الغيران.

وأما أقواتهم فيتناولون بها يسيرا، بعلاج أو بغير علاج البتة، إلا ما مسته النار..." (المقدمة، جـ١، ص ٢٢٢).

٣- **التعلق ببيئة معينة وحالة معينة للإقامة:** "فمن كان معاشه منهم فى الزراعة والقيام بالفلح كان المقام به أولى من الظعن، وهؤلاء سكان المدر والقرى والجبال وهم عامة البربر والأعاجم. ومن كان معاشه فى السائمة مثل الغنم والبقر فهم ظعن فى الأغلب لارتياد المسارح والمياه لحيواناتهم، فالتقلب فى الأرض أصلح بهم، ويسمون شاوية، ومعناه القائمون على الشاء والبقر، ولا يبعدون فى القفر، لفقدان المسارح الطيبة، وهؤلاء مثل البربر والترك وإخوانهم من التركمان والصقالبة.

وأما من كان معاشهم فى الإبل فهم أكثر ظعنا وأبعد فى القفر مجالاً، لأن مسارح التلول ونباتها وشجرها لا يستغنى بها الإبل فى قوام حياتها عن مراعى الشجر بالقفر، وورود مياهه الملحة، والتقلب فصل الشتاء فى نواحيه فرارًا من أذى البرد إلى دفاءة هوائه، وطلبا لماخض النتاج فى رماله، إذ الأبل أصعب الحيوانات فصالا ومخاضًا، وأحوجها فى ذلك إلى الدفاءة، فاضطروا إلى إبعاد النجعة، وربما ذادتهم الحامية عن التلول أيضًا، فأوغلوا فى القفار نفرة عن الضعة، فكانوا لذلك أشد الناس توحشًا، وينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه، والمفترس من الحيوانات العجم، **وهؤلاء هم العرب**، وفى معناهم ظعون البربر وزناته بالمغرب، والأكراد والتركمان والترك بالمشرق، إلا أن العرب أبعد نجعة، وأشد بداوة، لأنهم مختصون بالقيام على الإبل فقط، وهؤلاء يقومون عليها وعلى الشياه والبقر معها". (المقدمة، جـ ١، ص ٢٢٢-٢٢٣).

٤- **خضوع المجتمع البدوى اقتصاديًا وسياسيًا للمدينة**: "إن عمران البادية ناقص عن عمران الحواضر والأمصار، لأن الأمور الضرورية فى العمران ليست كلها موجودة لأهل البدو، وإنما توجد لديهم فى مواطنهم أمور الفلح، وموادها معدومة ومعظمها الصنائع، فلا توجد لديهم بالكلية من نجار وخياط وحداد وأمثال ذلك مما يقيم لهم ضروريات معاشهم فى الفلح وغيره.

وكذا الدنانير والدراهم مفقودة لديهم، وإنما بأيديهم أعواضها من مغل الزراعة وأعيان الحيوان أن فضلاتها ألبان وأوبارًا وأشعارًا وإهاب ، مما يحتاج إليه أهل الأمصار. فيعوضونهم عنه بالدنانير والدراهم، ألا أن حاجتهم إلى الأمصار فى الضرورى، وحاجة أهل الأمصار إليهم فى الحاجى والكمالى ، فهم محتاجون إلى الأمصار بطبيعة وجودهم، فما داموا فى البادية ولم يحصل لهم ملك ولا استيلاء على الأمصار فهم محتاجون إلى أهلها، ويتصرفون فى مصالحهم وطاعتهم متى دعوهم إلى ذلك وطالبوهم به، وإن كان فى المصر ملك كان

خضوعهم وطاعتهم لغلب الملك، وإن لم يكن فى المصر ملك فلا بد فيه من رياسة ونوع استبداد من بعض أهله على الباقين وإلا انتقص عمرانـــه، وذلـــك الـــرئيس يحملهم على طاعته والسعى فى مصالحه: إما طوعا يبذل المال لهم، ثم يبذل لهـــم ما يحتاجون إليه من الضروريات فى مصره، فيستقيم عمرانهم، وإما كرها أن تمت قدرته على ذلك، ولو بالتفريق بينهم حتى يحصل له جانب منهم يغالب به البـــاقين، فيضطر الباقون إلى طاعته بما يتوقعون لذلك من فساد عمرانهم، وربما لا يـــسعهم مفارقة تلك النواحى إلى جهات أخرى، لأن كل الجهات معمور بالبدو الذين غلبـــوا عليها ومنعوها من غيرهم، فلا يجد هؤلاء ملجأ إلا طاعة المصر، فهم بالـــضرورة مغلوبون لأهل الأمصار..." (المقدمة، جـــ ١، ص ٢٧٦-٢٧٧).

وظروف حياة السكان فى البادية تحدد صفاتهم البدنية والنفسية والأخلاقية، فهم يتميزون بصفات أحسن مما لدى أهل المدن، فهم "أقرب إلى الخـــير من أهـــل الحـــضر"، لأن أخلاقهم لم يفســـدها الترف والملذات، وهم " أقرب إلى الـــشجاعة من أهل الحضر" لأنهم مضطرون إلى الاهتمام بالدفاع عن أنفسهم والقتال من أجل استقلالهم، " وأصله أن الإنسان ابن عوائده ومألوفه، لا ابن طبيعته ومزاجه، فالذى ألفه فى الأحوال حتى صار خلقا وملكة وعادة تنـــزل منزلـــة الطبيعـــة والجبلـــة" (المقدمة، جـــ ١، ص٢٢٩).

واستنادًا إلى الوضع الإثنوجرافى للمغرب يقسم ابن خلدون الحياة البدويـــة – كما رأينا – إلى :

أ – رحالة البادية المشتغلين بالإبل .

ب – شبه الرحالة من رعاة الشاء والبقر.

ج – سكان الحضر من المزارعين الذين هم – بأسلوب حياتهم – أقــرب إلى الآخرين المقيمين فى مساكن المدن، إلا أن هذا القسم لا يرتفــع إلى هذا المستوى المذكور.

وجميع هذه المراجع تعزز وحدة الحالة الحاسمة: فهــم قــادرون علــى الحصول على مقومات حياتهم: "بالمقدار الذى يحفظ الحياة" (المقدمة، جــ ١، ص ٢٢١).

المجتمع الحضرى:

فى مقابل المجتمع البدوى ينتج سكان الحضر لا " الــضرورى" فحــسب، ولكن "الكمالى" كذلك، وهم يستطيعون أن يعيشوا فى الغنــى والرفــه، (المقدمــة، جــ١، ص ٢٢١) . والمجتمع الحضرى يميزه:

١– الاشتغال بالصناعة والتجارة.

٢– المستوى الرفيع فى الاقتصاد والاستهلاك والثقافة.

٣– درجة كبيرة من الأمن بالتحصن وراء جدران المدن.

٤– الاستقلال الاقتصادى والسياسى عن المجتمع البدوى.

وبالرغم من التفاوت العميق بين البدو والحضر، فإن صورتى الحيــاة الاجتماعيــة مرتبطتان فى الأصل الذى بينهما: "إن البدو هم المقتصرون على الضرورى فــى أحوالهم، العاجزون عما فوقه، وإن الحضر المعتنين بحاجات الترف والكمال فــى أحوالهم وعوائدهم.

ولا شك أن الضرورى أقدم من الحاجى والكمــالى، وســابق عليــه، لأن الضرورى أصل والكمالى فرع ناشئ عنه.

فالبدو أصل للمدن والحضر، وسابق عليهما، لأن أول مطالب الإنسان هي الضروري، ولا ينتهى إلى الكمالى والترف إلا إذا كان الضرورى حاصلاً، فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة، ولهذا نجد التمدن غاية للبدوى، والحضرى لا يتشوف إلى أحوال البادية إلا لضرورة تدعوه إليها، أو لتقصير عن أحوال أهل مدينته.

ومما يشهد أن البدو أصل للحضر ومتقدم عليه أنا إذا فتشنا أهل مصر من الأمصار وجدنا أولية أكثرهم من أهل البدو الذين بناحية ذلك المصر وفى قراه، وأنهم أيسروا فسكنوا المصر، وعدلوا إلى الدعة والترف الذى فى الحضر..." (المقدمة، جـ١، ص ٢٢٣-٢٢٥).

وقد اعتبر ابن خلدون الحياة البدوية والحياة الحضرية كأسفل وأعلى مرحلة فى تطور المجتمع.

فالمرحلة السفلى مرحلة الإنتاج البدائى القليل التنوع، ومستوى الحياة المنخفض، والمرحلة العليا هى مرحلة الإنتاج النامى المتنوع، والمستوى الرفيع للحياة.

وإذا كان هذا هو الاتجاه فى التطور التاريخى للمجتمع، فما هو ذلك العامل الحاسم الذى يحدد تغير "الأحوال" والانتقال من المرحلة السفلى إلى المرحلة العليا؟ وكيف يجرى تحول المجتمع البدوى إلى مجتمع حضرى؟

إن البدو فى سعيهم نحو حياة أكثر أمنا يوجدون رءوس الأموال المحددة التى تخدم الشروط الأولية المادية للسكنى فى المدينة: " والبدوى لم يكن دخله كثيرًا إذا كان ساكنا بمكان كاسد الأسواق فى الأعمال التى هى الكسب، فلم يتأثل كسبا ولا مالاً، فيتعذر عليه من أجل ذلك سكنى المصر الكبير لغلاء مرافقه، وعزة حاجاته، وهو فى بدوه يسد خلته بأقل الأعمال، لأنه قليل عوائد الترف فى معاشه

وسائر مؤنه، فلا يضطر إلى المال. وكل من يتشوف إلى المصر وسكناه من أهل البادية فسريعا ما يظهر عجزه، ويفتضح فى استيطانه، إلا من يقدم منهم تأثل المال، ويحصل له منه فوق الحاجة، ويجرى إلى الغاية الطبيعية لأهل العمران من الدعة والترف، فحينئذ ينتقل إلى المصر، وينتظم حاله مع أحوال أهله فى عوائدهم وترفهم، وهكذا شأن بداية عمران الأمصار.." (المقدمة، جـ٢، ص ٢٤٣-٢٤٤).

وبهذه الصورة فإن تحول المجتمع البدوى إلى مجتمع حضرى إنما هو نتيجة تطور معين فى الأساس المادى للمجتمع ورءوس الأموال المادية المحددة.

ووفقاً للأوضاع الأساسية لنقط التحول فى نظرية ابن خلدون فإن الثراء المادى هو نتيجة للنشاط العملى للبشر، ومن هنا يستبعد ابن خلدون ذلك العامل الحاسم الذى يحول البدو من سكنى المدن والمدن الصغيرة إلى المدن الكبيرة، وهذا العامل هو كمية نفقات العمل بالنسبة إلى تعداد القوى العاملة: " قد عرف وثبت أن الواحد من البشر غير مستقل بتحصيل حاجاته فى معاشه، وأنهم متعاونون جميعًا فى عمرانهم على ذلك. والحاجة التى تحصل بتعاون طائفة منهم تسد ضرورة الأكثر منهم أضعافًا.

فالقوت من الحنطة مثلا لا يستقل الواحد بتحصيل حصته منه، وإذا انتدب لتحصيله الستة أو العشرة من حداد ونجار للآلات، وقائم على البقر وإثارة الأرض، وحصاد السنبل، وسائر مؤن الفلح، وتوزعوا على تلك الأعمال أو اجتمعوا وحصل بعملهم ذلك مقدار من القوت، فإنه حينئذ قوت لاضعافهم مرات، فالأعمال بعد الاجتماع زائدة على حاجات العاملين وضروراتهم.

فأهل مدينة أو مصر إذا وزعت أعمالهم كلها على مقدار ضروراتهم وحاجاتهم اكتفى فيها بالأقل من تلك الأعمال، وبقيت كلها زائدة على الضرورات،

فتصرف فى حالات الترف وعوائده وما يحتاج إليه غيرهم من أهل الأمصار، ويستجلبونه منهم بأعواضه وقيمه، فيكون لهم بذلك حظ من الغنى.

وقد تبين لك فى الفصل الخامس فى باب الكسب والرزق أن المكاسب إنما هى قيم الأعمال، فإذا كثرت الأعمال كثرت قيمها فيما بينهم، فكثرت مكاسبهم ضرورة، ودعتهم أحوال الرفه والغنى إلى الترف وحاجاته من التأنق فى المساكن والملابس واستجادة الآنية والماعون، واتخاذ الخدم والمراكب. وهذه كلها أعمال تستدعى بقيمتها، ويختار المهرة فى صناعتها والقيام عليها، فتنفق أسواق الأعمال والصنائع، ويكثر دخل المصر وخرجه، ويحصل اليسار لمنتجى ذلك من قبل أعمالهم، ومتى زاد العمران زادت الأعمال ثانية، ثم زاد الترف تابعًا للكسب، وزادت عوائده وحاجاته، واستنبطت الصنائع لتحصيلها، فزادت قيمها، وتضاعف الكسب فى المدينة لذلك ثانية، ونفقت سوق الأعمال بها أكثر من الأول، وكذا فى الزيادة الثانية والثالثة، لأن الأعمال الزائدة كلها تختص بالترف والغنى بخلاف الأعمال الأصلية التى تختص بالمعاش، فالمصر إذا فضل بعمران واحد ففضله بزيادة كسب ورفه، وبعوائد من الترف لا توجد فى الآخر، فما كان عمرانه من الأمصار أكثر وأوفر كان حال أهله فى الترف أبلغ من حال المصر الذى دونه على وتيرة واحدة فى الأصناف: القاضى مع القاضى، والتاجر مع التاجر، والصانع مع الصانع، والسوقى مع السوقى، والأمير مع الأمير، والشرطى مع الشرطى.

واعتبر ذلك فى المغرب مثلا بحال فاس مع غيرها من أمصاره الأخرى، مثل بجاية، وتلمسان، وسبتة، تجد بينها بونا كثيرًا على الجملة، ثم على الخصوصيات، فحال القاضى بفاس أوسع من حال القاضى بتلمسان، وهكذا كل صنف مع صنف أهله، وكذا أيضاً حال تلمسان مع العراق أو الجزائر، وحال العراق والجزائر مع ما دونهما إلى أن تنتهى إلى المداشر الذين اعتمالهم فى

ضروريات معاشهم فقط، ويقصرون عنها، وما ذلك إلا لتفاوت الأعمال فيها، فكأنها كلها أسواق للأعمال، والخروج في كل سوق على نسبته، فالقاضي بفاس دخله كفاء خرجه، وكذا القاضي بتلمسان ... فلذلك نجد أهل هذه الأمصار الصغيرة ضعفاء الأحوال، متقاربين في الفقر والخصاصة، لما أن أعمالهم لا تفي بضروراتهم، ولا يفضل ما يتأهلونه كسبا، فلا تنمو مكاسبهم، وهم لذلك مساكين محاويج...

ويبلغنا لهذا العصر عن أحوال القاهرة ومصر من الترف والغنى في عوائدهم ما يقضى منه العجب، حتى إن كثيراً من الفقراء بالمغرب ينزعون إلى النقلة إلى مصر لذلك، لما يبلغهم من أن **شأن الرفه بمصر أعظم من غيرها**، ويعتقد العامة من الناس أن ذلك لزيادة إيثار في أهل تلك الآفاق على غيرهم، أو أموال مختزنة لديهم، وأنهم أكثر صدقة وإيثارا من جميع أهل الأمصار، وليس كذلك، وإنما هو لما نعرفه من أن عمران مصر والقاهرة أكثر من عمران هذه الأمصار التي لديك، فعظمت لذلك أحوالهم ..." (المقدمة، جـ ٢، ص ٢٣٤-٢٣٨) .

"اعلم أن ما توافر عمرانه من الأقطار وتعددت الأمم في جهاته، وكثر سكانه، اتسعت أحوال أهله وكثرت أموالهم وأمصارهم، وعظمت دولهم وممالكهم.

والسبب في ذلك ما ذكرناه: من كثرة الأعمال، وما يأتي ذكره من أنها سبب للثروة بما يفضل عنها بعد الوفاء بالضروريات في حاجات الساكن من الفضلة البالغة...

فالذي نشاهده من أحوال أهل عراق العجم والهند والصين، والذي يبلغنا عنهم في باب الغنى والرفه- غرائب تسير الركبان بحديثها، وربما تتلقى بالإنكار في غالب الأمر، ويحسب من يسمعها من العامة أن ذلك لزيادة في أموالهم، أو لأن

المعادن الذهبية والفضية أكثر بأرضهم، أو لأن ذهب الأقدمين من الأمم استأثروا به دون غيرهم، وليس كذلك، فمعدن الذهب الذى نعرفه فى هذه الأقطار إنما هو من بلاد السودان، وهى إلى المغرب أقرب...

ولقد ذهل المنجمون لما رأوا ذلك واستغربوا مما فى الشرق من كثرة الأحوال واتساعها ووفور أموالها، فقالوا بأن عطاياها الكواكب والسهام من مواليد أهل المشرق أكثر منها حصصا فى أهل المغرب. وذلك صحيح من جهة المطابقة النجومية والأحوال الأرضية كما قلناه، وهم إنما أعطوا فى ذكر السبب النجومى، وبقى عليهم أن يعطوا السبب الأرضى، وهو ما ذكرناه من كثرة العمران واختصاصها بأرض المشرق وأقطاره، وكثرة العمران تفيد كثرة الكسب بكثرة الأعمال التى هى سببه، فلذلك اختص المشرق بالرفه من بين الآفاق، لا أن ذلك لمجرد الأثر النجومى، فقد فهمت مما أشرنا لك أولاً أنه لا يستقل بذلك، وأن المطابقة بين حكمه وعمران الأرض وطبيعتها أمر لا بد منه" (المقدمة، جـ١، ص ٢٤٤-٢٤٦).

وهذا المجتمع الذى يحلله ابن خلدون هو مجتمع أساسه العمل الفردى لصغار المنتجين الذين يتبادلون فيما بينهم منتجات العمل.

وإذا كان فى "المجتمع البدوى" طابع اجتماعى للإنتاج بطريقة أساسية فى شكل تعاونى متبادل ومباشر، وهناك غلة للإنتاج ومحصول للاستهلاك فى الوقت نفسه ، فإن الأمر فى **"المجتمع الحضرى" يكون أكثر تعقيداً.**[1]

ففى المدينة لا يصنع المنتج الغلة التى يستهلكها مباشرة (ولا أحد المحاصيل لاستهلاكه الخاص فحسب)، ولكن ينتج المحصول اللازم لأعضاء

---

(١) انظر سفيتلانا بانسييفا ، العمران البشرى فى مقدمة ابن خلدون ، المصدر السابق ، ص ٢٢٧ .

المجتمع الآخرين، وهو المحصول الذى يجب أن يحتمل المبادلات الكافية لإرضاء المنتج.

ومع وجود تقسيمات العمل، فعند إنتاج كل محصول معين بطريقة فردية، فإن المحصول الذى لا يستهلك مباشرة بواسطة المنتج، يتخذ شكل السلع، أما العمل الفردى للمنتجين فيأخذ شكل الإنتاج السلعى: " فالإنسان متى اقتدر على نفسه، وتجاوز طور الضعف، سعى فى اقتناء المكاسب لينفق ما أتاه الله فى تحصيل حاجاته وضروراته" (المقدمة، جـ٢، ص٢٧٣) .

ولتحليل الإنتاج السلعى يشير ابن خلدون إلى جملة دخل الإنسان من ناتج عمله بكلمة "الكسب" ملاحظا أن هذا "التملك بسعى العبيد وقدرته" (المقدمة، جـ٢، ص ٢٧٣).

فالكسب وسيلة للإنسان للحياة (للمعاش): "فتكون تلك المكاسب معاشا إن كانت بمقدار الضرورة والحاجة، ورياشا متمولا إن زادت على ذلك" (المقدمة، جـ٢، ص ٢٧٣)

لكن الكسب كهدف مادى له صفة واحدة متميزة، تتضمن الفرص المحتملة فقط ليكون مفيداً للمنتج.

وفى حالة ما إذا أحصى الكسب غير المفيد، يلجأ لتوضيح ذلك إلى مثال شرعى: "فالتراث يسمى بالنسبة إلى الهالك كسبا... وبالنسبة إلى الوارثين – متى انتفعوا به – رزقًا" (المقدمة، جـ٢، ص ٢٧٣).

وإذا لم تكن جملة أرباح العمل (المكاسب) لمنتجها مباشرة، بل استعملت فى سيرها الحقيقى لسد حاجة إنسان ما، فإنها تدعى بكلمة "رزق". وإذا لم يستفد الإنسان فائدة من جملة المنتجات فإنها لا يمكن أن تكون رزقا ذا فائدة.

ويوضح ابن خلدون معنى الرزق فى هذا المثال الشرعي: "وبالنسبة للوارثين متى انتفعوا به يسمى رزقًا" (المقدمة، جـ٢، ص ٢٧٣) والمنتج يحول الكسب إلى رزق " إن عادت منفعته على العبد، وحصلت له ثمرته من إنفاقه فى مصالحه وحاجاته" (المقدمة، جـ ٢، ص ٢٧٣).

والكسب والرزق – طبقا لما يقوله ابن خلدون – مملوك مكتسب للإنسان فى سير نشاطه العملى الذى يدخل كمقومات ضرورية للحياة (المعاش)، وكذلك فائض (المتمول أو الرياش)، أضف إلى ذلك أن الكسب– وهو التملك فى حالة السعى – يتحول إلى رزق، أى تملك، وأن الانتفاع به داخل فى حيز الاستثمار أو التداول.

وبهذا يبرز ابن خلدون بنفسه فى كل محصول ناتج صفة خاصة هى إمكان أو عدم إمكان استفادة المنتج المباشر.

فالمحصول عديم الفائدة بالنسبة للمنتج يكون فى شكله المادى– بالسعى والقدرة – مفيدا له وللآخرين، أى أن ذلك المحصول يعود بالفائدة على المنتج المباشر فى عملية المقايضة.

وهنا يتوصل ابن خلدون بتحديد المفهوم تحديدًا تامًّا إلى استنتاج الطابع المزدوج للمحصول فى المجتمع، حيث يوجد الإنتاج السلعى.

وكان ابن خلدون أول اقتصادى معروف فى الوقت الراهن كشف عن أسرار القيمة، إنه أول من اكتشف مضمون القيمة فى العمل. إن ذلك الكشف السافر أكثر ضخامة إذا قيس بالحالة التى تخدم فيها الفلاحة المسائل الاقتصادية فى عصر ابن خلدون، ولم تكن العلوم الاقتصادية بوجه خاص قد وجدت بعد، بل كانت النظرية الاقتصادية تتركب من جزأين : علم الأخلاق، وعلم الفقه. وقد

عرض ابن خلدون بالنقد أكثر من مرة لوجهات النظر التى تتشابك مع الاقتصاد طبقًا للمفاهيم الأخلاقية.

وهكذا يؤدى تحديد معنى الرزق- بالمعتزلة وفقاً لمذهبهم فى حقيقة الرزق إلى أنهم اشترطوا صحة تملك الإنتاج، ويشير ابن خلدون فى الرد عليهم، فيقول فى تهكم إن الرزق ليس وقفا على المؤمنين وحدهم، ولكن الله يرزق الغاصب والظالم والمؤمن والكافر: "ولهم (أى المعتزلة) فى ذلك حجج ليس هذا موضع بسطها" (المقدمة، جـ٢، ص ٢٧٤).

وفى بحث قانون القيمة المماثلة والسعر فى ظروف الاقتصاد السلعى البسيط يكشف ابن خلدون عن تأثير هذا القانون ، وبهذا على وجه الخصوص يصبح الفرق بين سعر السلع فى السوق وبين قيمتها غير واضح فى هذه الظروف إن وجدت. ومحاولة لتوضيح مجموعة كاملة من الانحرافات عن القيمة فى سعر السلعة فى السوق **يضع ابن خلدون قانون العرض والطلب**. وتسليما بتأثير الظواهر العارضة على القيمة يتراجع ابن خلدون نفسه فى بعض الأحيان عن آرائه المقررة، ففى رأى ابن خلدون أن حجم القيمة ولو أنه يتوقف على أساس كيفية العمل إلا أنه معرض لتأثير هذه العوامل كالعرض والطلب.

وفى رأى ابن خلدون إن السبب فى ارتفاع مستوى رفاهية المجتمع، والطريق الرئيسى لتطور المجتمع، وزيادة السكان فى القطر، وكثافة القوى العاملة فى المدن- هو "زيادة كمية العمل".

ورفاهية المجتمع، وتطور الحياة الاجتماعية يتحددان بكمية الإنتاج التى ينتجها المجتمع، والتى تستخدم فى أغلب الاحتياجات الضرورية للناس، ثم فى تلبية "حاجات الترف" كذلك.

وعندما يقتصر المجتمع على إنتاج المحصولات الضرورية فحسب، فإنه لا يستطيع أن يتخلص من الفاقة والتخلف، وحينما يبدأ فى إنتاج محصول "فائض"، فإنه يرتفع بمستوى حياة الناس.

وعلى هذه الصورة يكون الأساس المادى لتطور المجتمع هو زيادة إنتاج المحاصيل الفائضة، والمحصول الفائض ينشأ نتيجة للعمل الجماعى لكثير من أعضاء المجتمع، وتقسيم العمل بينهم وكلما كثر سكان المدن، وقوى تطور العمل وتقسيمه، وزادت وفرة انتاج المحاصيل الفائضة - نما العرض والطلب، وارتفع مستوى الرفاهية العامة.

وفى حالات تقسيم العمل الاجتماعى يهتم كل عضو فى المجتمع بزيادة فائض المحصول.

وأهم شاهد على رفاهية المجتمع هو تخلصه من الاحتياج إلى الضروريات، وذلك بدوره يتوقف على عدد الأيدى العاملة: "فإذا استبحر المصر، وكثر ساكنه، رخصت أسعار الضرورى من القوت وما فى معناه، وغلت أسعار الكمالى، من الأدم والفواكه وما يتبعها.

والسبب فى ذلك أن الحبوب من ضرورات القوت، فتتوفر الدواعى على اتخاذها، إذ إن كل أحد لا يهمل قوت نفسه ولا قوت منزله لشهره أو سنته، فيعم اتخاذها بين أهل المصر أجمع، أو الأكثر منهم فى ذلك المصر أو فميا قرب منه، لابد من ذلك .

وكل متخذ لقوته تفضل عنه وعن أهل بيته فضلة كبيرة تسد خلة كثيرين من أهل ذلك المصر، فتفضل الأقوات عن أهل المصر من غير شك، فترخص أسعارها فى الغالب، إلا ما يصيبها فى بعض السنين من الآفات السماوية.

ولولا احتكار الناس لها لما يتوقع من تلك الآفات لبذلت دون ثمن ولا عوض لكثرتها بكثرة العمران.

وأما سائر المرافق من الأدم والفواكه وما إليها، فإنها لا تعم بها البلوى، ولا يستغرق اتخاذها أعمال أهل المصر أجمعين، ولا الكثير منهم". (المقدمة، جـ ٢، ص ٢٤٠) .

وقلة عدد السكان فى المدينة أو الإقليم يؤدى إلى تدهور الاقتصاد، وبالتالى إلى انحطاط المجتمع: "واعلم أنه إذا فقدت الأعمال أو قلت بانتقاص العمران، تأذن الله برفع الكسب، ألا ترى إلى الأمصار القليلة الساكن، كيف يقل الزرق والكسب فيها، أو يفقد، لقلة الأعمال الإنسانية، وكذلك الأمصار التى يكون عمرانها أكثر، يكون أهلها أوسع حالاً، وأشد رفاهية كما قدمناه من قبل.

ومن هذا الباب تقول العامة فى البلاد إذا تناقص عمرانها: إنها قد ذهب رزقها، حتى إن الأنهار والعيون ينقطع جريها فى القفر، لما أن فور العيون إنما يكون بالإنباط والامتراء الذى هو بالعمل الإنسانى، كالحال فى ضروع الأنعام، فلمّا لم يكن إنباط ولا امتراء نضبت وغارت بالجملة، كما يجف الضرع إذا ترك امتراؤه، وانظره فى البلاد التى تعهد فيها العيون لأيام عمرانها، ثم يأتى عليها الخراب، كيف تغور مياهها جملة كأن لم تكن" (المقدمة، جـ٢، ص ٢٧٥-٢٧٦).

والأمر البالغ الأهمية لفهم نظرية ابن خلدون فى التطور، أنه فى حالة خضوع المجتمع لكمية العمل، أو بتعبير أدق لمقدار القوى العاملة، فهذا لا يعنى مقدار التعداد العام للسكان فى المدينة، ومقدار كثافتهم فى المدن، وحتى نشوء المدن أنفسها، يعتبره ابن خلدون على حساب القرى للسكان المقيمين فى القرى المتجاورة.

وكثافة السكان فى المدن الكبيرة وحدها تؤدى إلى زيادة ناتج العمل، وإلى زيادة فائض الإنتاج، وإلى زيادة رفاهية السكان، لأنها بدورها تجتذب كذلك كثيرًا من السكان إلى هذه المدن حتى قبل ملاحظة ابن خلدون لهجرة جزء من سكان المغرب الفقراء إلى القاهرة.

وتلك الحقيقة- وهى زيادة كثافة السكان فى المدن على الخصوص- يميزها ابن خلدون كطريق للتطور المنتظم للمجتمع: ففى ظروف العصور الوسطى، ومع المستوى المنخفض، والبطء الشديد فى تطور وسائل الإنتاج، والمنحى الوحيد الذى يسير فيه تطور الإنتاج- ظهور طريق زيادة عدد القوى العاملة، واحتشادها فى مناطق الإنتاج، وهذا الطريق أوجد تأثيرا ملموسا وسريعا نسبيًا.

وإذا كان ابن خلدون يرى أن أساس زيادة كمية الإنتاج الفائض يكمن فى زيادة تقسيم العمل بجميع الوسائل، وفى تطور الصناعة، فإن ذلك يتوقف فى نهاية الأمر على درجة احتشاد القوى العاملة فى مواقع الإنتاج.

ورأى ابن خلدون هذا فى طريق تطور المجتمع ينبع منطقيًا من اعترافه **بالعمل كأساس للحياة الاجتماعية**

أما العمل الحضرى فهو صورة أعلى للعمل الإنتاجى، لأن العمل الحضرى وحده هو الذى يعطى محصولا فائضًا، وينقذ الناس من العوز.

وعلى هذه الصورة فإن المرحلة العليا إنما هى نتيجة لتطور المرحلة السفلى، والتطور التقدمى للمجتمع أمر طبيعى، وهذا التطور يتحقق عن طريق تركيز العمل فى المدن.

فما الذى يضطر الناس إذن إلى تجميع العمل، وتشييد المدن؟

يجيب ابن خلدون بأن الباعث هو : " طموح الناس إلى الراحة، وتأمين الحياة"، وهذا هو – في رأيه – القوة الأساسية المحركة لتطور المجتمع .

فنشوء المجتمع البشرى يوجد الحاجات المادية، وضرورة ضمان مقومات الحياة هى السبب الوحيد لاجتماع الناس فى مجتمع يلبى حاجة التطور من المرحلة السفلى إلى المجتمع البدوى.

لكن صعوبات الحياة البدوية وأخطارها تضطران الناس – حينما يوجدون فى حالة ملائمة – أن يغيروا أوضاعهم، وأن يجتمعوا ويشيدوا المدن.

والإنتاج الكثير للعمل فى المدن يجرئ الناس على إنتاج المحصول " الفائض" ، خلافًا لسكان البدو "فالحضر معتنون بحاجات الترف والكمال" (المقدمة، جـ١، ص ٢٢٤) . وبهذه الطريقة كان "الابتداء بما هو ضرورى قبل الحاجى والكمالى" (المقدمة، جـ ١، ص ٢٢٠).

لقد حدد ابن خلدون – مبدئيا – درجتين متفاوتتين للحاجات : حاجات ضرورية، وحاجات كمالية.

فإذا أدت الأولى إلى تأسيس المجتمع، فإنه بقدر إشباعها تنشأ الحاجة الثانية: " لأن الضرورى أصل، والكمالى فرع ناشئ عنه" (المقدمة، جـ١، ص٢٢٤).

والحاجة الكمالية تتحول إلى قسم الحاجات الأكثر شيوعًا، وتقصر عن أن تكون قائدًا لقوى الحياة الاجتماعية، وتلك القوة القائدة تصير حاجات "مصطنعة"، أى حاجات "كمالية".

وانطلاقًا من هذا المنطق الصارم لتطور الاحتياجات، يبدع ابن خلدون نظرية التطور التقدمى للمجتمع: " ولهذا نجد التمدن غاية للبدوى يجرى إليها ...

والحضر لا يتشوف إلى أحوال البادية إلا لضرورة تدعوه إليها" (المقدمة، جـ ١، ص ٢٢٤).

ولأول مرة فى تاريخ العلم يضع ابن خلدون نظرية التطور القانونى التقدمى للمجتمع من المرحلة السفلى إلى المرحلة العليا من خلال نوع النشاط الإنتاجى للناس.

ولأول مرة فى تاريخ العلم يفسر ابن خلدون تطور أشكال الحياة الاجتماعية بتطور الإنتاج، ويرى فى اجتماع الناس لسير العمل، والتعاون فى العمل قوة جبارة وقادرة على أن تستخدم الوسائل لتغيير حياة الناس.

ولأول مرة فى تاريخ العلم يرفض ابن خلدون الفكرة التى بموجبها يتطور المجتمع نتيجة لضغط أية قوى خارجية عليه، وحينما يبحث عن الباعث على التطور يرده إلى المجتمع نفسه.

وهذه مأثرة خالدة لابن خلدون تجاه العلم.

وهو يؤكد أن التطور يتحدد بطموح الناس وسعيهم إلى الحياة الآمنة، وإلى الترف، ويعتبر ابن خلدون أن هذا السعى يظهر فى الوقت نفسه الذى تظهر فيه فى المجتمع شروط أولية مادية لتوفير بعض المدخرات.

وعلى هذه الصورة يتوقف سعى الناس إلى حياة أفضل على حالتهم المادية، وعلى حالة الناس المادية يتوقف طموحهم.

ولقد وصل ابن خلدون إلى ذروة الفهم الممكنة فى عصره لقوانين تطور المجتمع، وتوصل إلى اكتشاف كثير من القوانين المهمة فى التطور الاجتماعى، وإلى إيضاح ما جعله صاحب فضل على العلوم فى تاريخ العصر الحديث.

الفصل الخامس

إبداع الفكر الخلدونى
وواقعات العمران البشرى (الظواهر الاجتماعية)

يعالج ابن خلدون فى مقدمته ما نسميه الآن " الظواهر الاجتماعية " وما يسميه هو " واقعات العمران البشرى " أو " أحوال الاجتماع الإنسانى ".

وهو يتحدث عنها فى فاتحة مقدمته إذ يقول : إنه لما كانت طبيعة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنسانى الذى هو عمران العالم ، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التقلبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومعاشهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث فى ذلك العمران بطبيعته من الأحوال.."[1] . وبقوله : " ونحن الآن نبين فى هذا الكتاب ما يعرض للبشر فى اجتماعهم من أحوال العمران فى الملك والكسب والعلوم والصنائع"[2].

والظواهر الاجتماعية فى تعريفها المجمل عبارة عن القواعد والاتجاهات العامة التى يتخذها أفراد مجتمع ما أساسا لتنظيم شئونهم الجمعية وتنسيق العلاقات التى تربطهم بعضهم ببعض والتى تربطهم بغيرهم .

---

(١) المقدمة ٣٥ ل ، ٣١ م ، ٣٨ ن .

(٢) المقدمة ، ٤ ل ، ٣٥ ــ م ٤٤ ، ٤٥ ن .

وتنقسم هذه الظواهر إلى أقسام متعددة باعتبارات مختلفة .

فإذا نظرنا إليها من ناحية وظائفها ، أى الأغراض التى ترمى إليها والنواحى التى تقوم بتنظيمها ، ألفيناها أنواعًا مختلفات . فمنها النظم العائلية التى تتعلق بشئون الأسرة وتنسيق العلاقات التى تربط أفرادها بعضهم ببعض وتربطهم بغيرهم ، وتحدد حقوق كل منهم وواجباته ، وذلك كنظم الزواج والطلاق والقرابة والميراث ... وما إلى ذلك . ومنها النظم السياسية التى تتعلق بشئون الحكم فى الدولة وتنسيق سلطاتها وتحديد اختصاصات كل سلطة منها وحقوق وواجباتها وصلتها بالسلطات الأخرى وبالأفراد والعلاقات التى تربط الدولة بما عداها .. وهلم جرا . ومنها النظم الاقتصادية التى تتجه إلى شئون الثروة فى المجتمع وتحدد طرائق إنتاجها وتداولها وتوزيعها واستهلاكها وما يتصل بذلك . ومنها النظم القضائية التى تشرف على شئون المسئولية والجزاء وإجراءات التقاضى وما يدخل تحت هذه الأبواب . ومنها النظم الخلقية التى تعنى بتمييز الفضيلة من الرذيلة والخير من الشر ، وتحدد ما ينبغى أن يكون عليه السلوك والتفكير حتى يأتيا مطابقين للأسس التى ارتضاها العرف الخلقى فى المجتمع . ومنها النظم الدينية التى تتعلق بالعقائد وفهم العالم القدسى وما وراء الطبيعة وجميع ما تشتمل عليه الديانة التى يسير عليها المجتمع من قواعد وتعاليم . ومنها النظم اللغوية التى تتعلق بطريقة التفاهم بين أفراد المجتمع ونقل أفكارهم بعضهم إلى بعض وتسجيل منتجات الإبداع وما يصل إليه التفكير . ومنها النظم التربوية التى تتعلق بالطرق التى يسير عليها المجتمع فى تكوين الجيل الناشئ وإعداده للحياة المستقبلة . ومنها النظم الجمالية التى يترسمها المجتمع فى شئون الجمال ومظاهر الفن من أدب وشعر وموسيقى وغناء ونحت وتصوير ... وما يتصل بهذه الشئون. ومنها نظم " البنية الاجتماعية " أو ما تسميه مدرسة دوركايم " بالنظم المورفولوجية " أو

"المورفولوجيا الاجتماعية " La Morphologie Sociale [1] التى تنظم الطريقة التى يتجمع بها الأفراد بعضهم مع بعض، أى تشرف على تنسيق شئون التكتل نفسه ، كالقواعد التى تنجم عنها ظواهر التكاثف والتخلخل فى السكان بالنسبة للمساحة التى يشغلونها ، وكالقواعد التى تنظم شئون الهجرة من المدن إلى القرى، ومن القرى الى المدن ، ومن المملكة إلى خارجها ، لأن الهجرة من الأمور التى تطرأ على التكتل نفسه فتغير من أوضاعه ، وكالنظم التى يسير عليها المجتمع فى إنشاء مواطن التجمع كالقرى والمدن والأمصار والمساكن والطرق التى يتبعها في تصميمها وأشكالها ومرافقها ووظائفها ومواقعها بالنسبة إلى الجبال والبحار والأنهار والبحيرات .. وجميع ما يتصل بهذه الشئون .

وإذا نظرنا إلى الظواهر الاجتماعية من ناحية علاقتها بالتفكير والعمل ظهر لنا أنها تنقسم إلى قسمين . أحدهما يتمثل فى قواعد تُشرف على التفكير الإنسانى ، أى فى قوالب يوجب المجتمع على الأفراد أن يصبوا فيها تفكيرهم وفهمهم لبعض ظواهر الطبيعة وما وراء الطبيعة، كالقاعدة الإسلامية التى توجب على كل مسلم أن يفهم الله على أنه واحد قيوم باق مخالف للحوادث مجرد من الزمان والمكان ، وكالقاعدة الخلقية التى توجب على الفرد أن يعتقد أن الصدق فضيلة وأن الكذب رذيلة . والقسم الآخر يتمثل فى قواعد تشرف على العمل الإنسانى ، كالقاعدة التى توجب على المسلم أن يصلى أو يصوم ، وكالقاعدة التى توجب على من يريد الزواج أن يتعاقد فى صورة خاصة مع الطرف الآخر الذى يريد الاقتران به .

---

(١) كلمة " موروفولجيا " معناها بنية الشيء ، ولذلك يسمى الصرف بعلم المورفولجيا اللغوية لاتصاله ببنية الكلمات ..

وإذا نظرنا إليها من ناحية استقرارها وتطورها ظهر لنا أنها تنقسم كذلك إلى قسمين : أحدهما يتمثل فى نظم ثبتت واستقرت وأصبحت جزءًا من شريعة المجتمع ، كالنظم العائلية والسياسية والقضائية والدينية والخلقية .. وهلم جرا . ويتمثل الآخر فى تيارات تطورية لم تستقر بعد ولكنها تشق طريقها نحو الثبات والاستقرار . وذلك أن الظواهر الاجتماعية من سنتها التطور والتغير . فهى تختلف باختلاف المجتمعات ومقتضيات الحياة ، وتختلف فى المجتمع الواحد باختلاف عصوره . ويبدو تطورها هذا أول ما يبدو فى صورة تيارات تنبعث من المجتمع ، وتحاول أن تغير القديم بإدخال عناصر جديدة فيه أو بتحويل مجراه واتجاهه . ولا تتوقف هذه التيارات عن الصراع مع القديم حتى يكتب لها التغلب عليه والاستقرار ، فتصبح حينئذ من النظم الثابتة المستقرة . فهذه التيارات نفسها ، حتى وهى فى المرحلة الأولى من مراحلها ، أى قبل أن تستقر ، تعتبر من الظواهر الاجتماعية ، مادامت منبعثة من المجتمع نفسه ، ومعبرة عن رغباته ، ومترجمة عن اتجاهه ، وما يحتاج إليه فى شئون حياته وتغيير نظمه .

ويمكننا أن ننظر إلى الظواهر الاجتماعية من زوايا أخرى غير هذه الزوايا فنقسمها أقسامًا أخرى كثيرة ، ولكن المناحى السابقة هى أهم أوجه النظر فى هذه الظواهر .

هذا ويظهر مما كتبه ابن خلدون فى المقدمة أنه كانت لديه فكرة واضحة عن اتساع نطاق الظواهر الاجتماعية وشمولها لجميع الأنواع السابق ذكرها ، وأنه لم يغادر أى قسم من أقسامها إلا عرض له بالدراسة.

فعرض فى معظم البابين الأول والرابع من المقدمة للظواهر المتصلة بطريقة التجمع الإنسانى ، أى للنظم التى يسير عليها التكتل الإنسانى نفسه ، مبينًا فى الباب الأول أثر البيئة الجغرافية فى هذه الظواهر وفى غيرها من شئون الاجتماع وهذه هى الشعبة التى سماها العلامة دوركايم **Durkheim** " المورفولوجيا

الاجتماعية " La Morphologie Sociale أو " علم البنية الاجتماعية " ، وظن هـو وأعضاء مدرسته أنهم أول من عنى بدراسة مسائلها، وأول من فطن إلى خواصها الاجتماعية ، وأول من أدخلها فى مسائل علم الاجتماع ، ولم يدروا أنه **قد سبقهم إلى ذلك ابن خلدون بأكثر من خمسة قرون** ، وأنه قد أوقف على هذه الشعبة زهاء بابين كاملين من مقدمته .

وعرض ابن خلدون فى الفصول العشرة الأولى من الباب الثانى للظواهر المتصلة بالبدو والحضر وأصول المدنيات .

وعرض فى الفصول التسعة عشر الأخيرة من الباب الثانى وفى جميع فصول الباب الثالث لنظم الحكم وشئون السياسة .

وعرض فى سبعة فصول من الباب الثالث(١) وفى ستة فصول من الباب الرابع(٢) وفى جميع فصول الباب الخامس للظواهر الاقتصادية.

---

(١) تتصل هذه الفصول كذلك بشئون السياسة والحكم ، وهى الفصول الثامن والثلاثون إلى الثالث والأربعين . والفصل الخمسون بحسب طبعة الهورينى . وعناوين هذه الفصول هى: " فصل فى الجباية وسبب قلتها وكثرتها " ، " فصل فى ضرب المكوس أواخر الدولة " ، " فصل فى أن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا " ، " فصل فى أن ثروة السلطان وحاشيته إنما تكون فى وسط الدولة " ، " فصل فى أن نقص العطاء من السلطان نقص فى الجباية " ، " فصل فى أن الظلم مؤذن بخراب العمران " ، " فصل فى وفور العمران آخر الدولة " .

(٢) وهى " الفصل الحادى عشر (فصل فى أن تفاضل الأمصار والمدن فى كثرة الرفة لأهلها ونفاق الأسواق ... الخ) ، والثانى عشر (فى أسعار المدن) ، والرابع عشر (فى أختلاف أحوال الأقطار بالرفه والفقر) ، والخامس عشر (فى تأثل العقار والضياع ... الخ) ، والسادس عشر (فى حاجات المتمولين من أهل الأمصار إلى الجاه والمدافعة) ، والعشرون (فى اختصاص بعض الأمصار ببعض الصنائع) .

وعرض فى الباب السادس للظواهر التربوية والعلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وفي أثناء دراسته لظواهر هذا الباب تناول كثيرًا من الظواهر الأخرى كالظواهر القضائية والخلقية والجمالية والدينية واللغوية[1] .

وقد عنى ابن خلدون فى دراسته لكل طائفة من هذه الظواهر أن يدرسها فى حالتى استقرارها وتطورها معا ، وأن يمزج بين ما يتمثل منها فى قوالب للتفكير والفهم وما يبدو منها فى صورة نظم للعمل والسلوك .

يرمى ابن خلدون فى مقدمته من وراء دراسته للظواهر الاجتماعية إلى الكشف عن القوانين التى تخضع لها هذه الظواهر فى نشأتها وتطورها وما يعرض لها من أحوال .

ومن ثم يتوقف توضيح الغرض من المقدمة على توضيح فكرة القوانين فى العلوم .

تطلق كلمة القوانين فى العرف العامى على الأصول العامة التى تبين ارتباط الأسباب بمسبباتها والمقدمات بنتائجها اللازمة ، أو بعبارة أخرى : التى تنبئ بحدوث نتائج معينة لازمة إذا حدثت أسباب خاصة وترجع النتائج الحادثة إلى أسبابها ، أو كما يقول منتسكيو **Montesquieu**: " التى تعبر عن العلاقات الضرورية التى تنجم عن طبيعة الأشياء " .

Les lois sont les rapports nécessaires qui résultent de la nature des choses.

---

(١) عرض كذلك للظواهر الدينية وما يتصل بها فى المقدمة السادسة من الباب الأول التى تكلم فيها عن الوحى والرؤيا وأصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة أو الرياضة وفى حقيقة النبوة والرؤيا والكهانة والعرافين . وعرض كذلك للظواهر اللغوية فى الفصل الثانى والعشرين من الباب الرابع الذى تكلم فيه على لغات أهل الأمصار .

فما يقرره علماء الطبيعيات والرياضيات من القواعد التى تبين علاقة السببية اللازمة بين أمرين أو أكثر يصدق عليه اسم القوانين ، وذلك كقانون الجذب العام وقانون أرشميدس وقانون بويل فى الطبيعيات ، وكقوانين الربح[1] وتساوى المثلثين[2] وضرب عدد[3] فى عدد فى الرياضيات .

هذا ، وقد فطن الإنسان منذ عصور سحيقة فى القدم إلى خضوع الكواكب والنجوم فى سيرها وبزوغها وأفولها لقوانين ثابتة مطردة ، هدته إلى ذلك مشاهداته اليومية وملاحظته لاطراد النظام الذى تسير عليه هذه الأجرام . وعلى هذه المشاهدات أُسّس علم من اقدم العلوم التى عرفها بنو الإنسان وهو علم الفلك .

ومع ارتقاء الفكر الإنسانى أخذ الاعتقاد بخضوع الظواهر لقوانين ثابتة يتسع نطاقه قليلا قليلا حتى شمل كل نواحى الطبيعة وكل مظاهر الحياة ، وحفز الباحثين على إنشاء علوم الطبيعة والكيمياء والجغرافيا وعلم الحياة (البيولوجيا) وعلم الحيوان وعلم النبات وعلم وظائف الأعضاء (فيزيولوجيا) وما إلى ذلك من البحوث التى لم تغادر ظاهرة من ظواهر الطبيعة ولا ناحية من نواحى النمو إلا كشفت عما يسيطر عليها من قوانين.

وفى أثناء ذلك ، بل من قبل ذلك ، فطن الإنسان إلى القوانين التى يخضع لها الكم من حيث إنه مقيس أو معدود ، فأنشئت علوم الرياضة من حساب وهندسة وجبر وحساب مثلثات ... وهلم جرا .

---

(١) مثال ذلك : " ربح مبلغ ما يساوى حاصل ضرب رأس المال فى الزمن فى السعر مقسومًا على مائة " .

(٢) مثال ذلك : " ينطبق المثلثان كل على الآخر تمام الانطباق إذا ساوى فى أحدهما ضلعان والزاوية المحصورة بينهما نظائرها فى الآخر " .

(٣) مثال ذلك : " إذا ضرب أربع وحدات فى خمس وحدات كان الحاصل عشرين وحدة".

ولم يمض على ذلك أمد طويل حتى تمكن العلماء من الوقوف على القوانين التى تخضع لها الظواهر النفسية الفردية فى بنى الإنسان كظواهر التذكر والتخيل وتداعى المعانى والإدراك الحسى والحكم والاستدلال والانفعال والعواطف والإرادة .. وهلم جرا . وعلى هذا الأساس أنشئ علم النفس (السيكلولوجيا) .

أما الظواهر الاجتماعية فى بنى الإنسان فلم يفطن أحد من قبل ابن خلدون إلى خضوعها لقوانين كسائر الظواهر الأخرى ، وبالتالى لم يعن أحد من قبله بالكشف عن هذه القوانين .

ومن ثم سلك الباحثون من قبل ابن خلدون فى دراستهم للظواهر الاجتماعية طرقًا تختلف اختلافًا جوهريًا عن الطرق التى سلكها علماء الطبيعة والرياضة فى دراستهم لظواهر علومهم ، واتجهوا فى علاجها وجهات لا تقوم على الاعتقاد بخضوعها لقوانين ، ولا تؤدى إلى الكشف عن طبيعتها وما يترتب على هذه الطبيعة بطريق اللزوم .

وترجع الطرائق التى سلكوها فى دراسة هذه الظواهر إلى ثلاث طرائق :

إحداها **الطريقة التاريخية الخالصة** ، التى يقتصر أصحابها على وصف هذه الظواهر وبيان ما كانت عليه وما هى عليه ، دون أن يحاولوا استخلاص شيء من هذا الوصف فيما يتعلق بطبيعة الظواهر وقوانينها ، وقد سار على هذه الطريقة جميع المؤرخين من قبل ابن خلدون ، فتراهم فى ثنايا علاجهم لمسائل التاريخ العام يعرجون من حين لآخر ، وبحسب المناسبات ، على نظم السياسة والقضاء والاقتصاد والأسرة والتربية واللغة وما إلى ذلك من ظواهر الاجتماع، فيصفون ما كانت عليه فى الشعب الذى يدرسون تاريخه أو فى الشعوب التى يدرسون تاريخها، وسار على هذه الطريقة كذلك طائفة ممن درسوا تاريخ ظواهر الاجتماع

فى صورة مستقلة عن حوادث التاريخ العام ، فجعلوا موضوع دراستهم مجموعة معينة من هذه الظواهر كظواهر السياسة أو القضاء أو الاقتصاد أو التربية أو الدين. فقد اقتصر هؤلاء كذلك على وصف هذه الظواهر وبيان ما كانت عليه وما هى عليه . وذلك كما فعل ابن حزم فى دراسته للملل والنحل ، وكما فعل الفقهاء في دراستهم للشرائع ، وكما فعل الباحثون فى تاريخ التشريع أو تاريخ القضاء ... وما إلى ذلك .

والطريقة الثانية هى طريقة الدعوة إلى المبادئ التى تقررها الظواهر الاجتماعية وبيان محاسنها ، وترغيب الناس فيها ، وتثبيتها فى نفوسهم ، وحثهم على التمسك بها ، وتحذيرهم من تعدى حدودها . وهذه هى الطريقة التى سلكها علماء الدين والخطابة والأخلاق كابن مسكويه فى كتاب " تهذيب الأخلاق " والغزالى فى كتاب " إحياء علوم الدين " .

والطريقة الثالثة التى سلكها بعض الباحثين من قبل ابن خلدون فى دراسة الظواهر الاجتماعية هى التى يوجه أصحابها كل عنايتهم إلى ما ينبغى أن تكون عليه هذه الظواهر بحسب المبادئ المثالية التى يرتضيها كل منهم ، كما فعل أفلاطون فى كتابه " الجمهورية " والفارابى فى كتابه " آراء أهل المدينة الفاضلة " . فقد عمل كلاهما فى بحثه على بيان ما ينبغى أن يكون عليه المجتمع فى مختلف ظواهره الاجتماعية حتى يكون مجتمعًا فاضلاً فى نظره بحسب ما يذهب إليه من آراء فلسفية عن الفضيلة والرذيلة ومقومات الحكم ومختلف شئون الاجتماع .

ويبقى بعد ذلك كله وجه آخر لدراسة الظواهر الاجتماعية لم يعرض له أحد من قبل ابن خلدون ، مع أنه أهم هذه الوجوه جميعا وأحقها بالبحث ، وذلك أن تدرس هذه الظواهر لا لمجرد وصفها ولا للدعوة إليها ولا لبيان ما ينبغى أن تكون عليه ، ولكن لتحليلها تحليلاً يؤدى إلى الكشف عن طبيعتها والأسس التى تقوم

عليها والقوانين التى تخضع لها، أى أن تدرس كما يدرس العلماء ظواهر الفلك والطبيعة والكيمياء ووظائف الأعضاء وما إلى ذلك من مسائل العلوم .

وهذا الوجه من الدراسة لا يتاح إلا لمن ثبت لديه أن الظواهر الاجتماعية لا تسير حسب الأهواء والمصادفات ، ولا حسب ما يريده لها الأفراد ، وإنما تسير فى نشأتها وتطورها ومختلف أحوالها حسب قوانين ثابتة مطردة، كالقوانين الخاضع لها القمر فى تزايده وتناقصه، والنهار والليل فى اختلافهما باختلاف الفصول . وهذه الحقيقة لم يصل إليها تفكير أحد من قبل ابن خلدون ، بل إن نقيضها كان هو المسيطر على أفكارهم جميعًا . فقد كان المعتقد أن ظواهر الاجتماع خارجة عن نطاق القوانين وخاضعة لأهواء القادة وتوجيهات الزعماء والمشرعين ودعاة الإصلاح . ولذلك لم يكن من الممكن حينئذ أن تدرس الظواهر الاجتماعية على الوجه الذى تدرس به الطبيعيات والرياضيات .

ولكن ابن خلدون قد هدته مشاهداته وتأملاته العميقة لشئون الاجتماع الإنسانى إلى أن الظواهر الاجتماعية لا تشذ عن بقية ظواهر الكون ، وأنها محكومة فى مختلف مناحيها بقوانين طبيعية تشبه القوانين التى تحكم ما عداها من ظواهر الكون ، كظواهر العدد والفلك والطبيعة والكيمياء والحيوان والنبات .

ومن ثم رأى أنه من الواجب أن تدرس هذه الظواهر دراسة وضعية كما تدرس ظواهر العلوم الأخرى للوقوف على طبيعتها وما يحكمها من قوانين . وعلى هذا البحث وقف دراسته فى المقدمة .

فمن بحوث ابن خلدون فى المقدمة يتألف إذن علم جديد لم يعرض له أحد من قبل . وقد سماه ابن خلدون " المعاشرة بين بنى الجنس ، وهو العلم نفسه الذى نسميه الآن " السوسيولوجيا " **La Sociologie** أو " علم الاجتماع" .

وفى هذا يقول ابن خلدون نفسه : " وكأن هذا علم مستقل بنفسه، فإنــه ذو موضوع وهو العمران البشرى والاجتماع الإنسانى ، وذو مسائل وهى بيــان مــا يلحقه من العوارض لذاته واحدة بعد أخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم وضــعيا كان أو عقليا "[١] .

ويقصد ابن خلدون من كلمة " العوارض الذاتية " أو " ما يلحق المجتمــع من العوارض لذاته " ، وهى الكلمة التى استعملها هنا وفى مواطن أخــرى كثيــرة من مقدمته [٢] ، ما نقصده نحن من كلمة " **القوانين**". ويتضح قصده هذا مما كتبــه فى الفصل الخامس عشر من الباب السادس (*بحسب طبعة الهورينى) فــى أثنــاء حديثه عن علم الهندسة إذ يقول : هذا العلم هو النظر فى المقادير ، إمــا المتــصلة كالخطوط والسطح والجسم ، وإما المنفصلة كالأعداد ، وفيما يعــرض لهــا مــن **العوارض الذاتية** ، مثل أن كل مثلث فزواياه مثل قائمتين . ومثل أن كــل خطــين متوازيين لا يلتقيان فى وجه ولو خرجا إلى غير نهاية ، ومثــل أن كــل خطــين متقاطعين فالزاويتان المتقابلتان منهما متــساويتان ، ومثــل أن الأربعــة مقــادير المتناسبة ضرب الأول منها فى الرابع كضرب الثانى فى الثالث " .

ويقرر ابن **خلدون نفسه أن دراسة ظواهر الاجتماع** على هذا الوجه **لــم يسبقه إليها أحد** فيما يعلم . وفى هذا يقول : " واعلم أن الكلام فى هــذا الغــرض مستحدث الصنعة ، غريب النزعة ، عزيز الفائدة ، أعثر عليه البحث ، وأدى إليــه الغوص . وليس من علم الخطابة الذى هو أحد العلوم المنطقية ، فــإن موضــوع الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة النافعة فى استمالة الجمهور إلــى رأى أو صــدهم

---

(١) المقدمة ٣٨ ل ، ٣٣ م ، ٣٨ ن .

(٢) انظر الفصل الخاص بقاعدة التشخيص المادى ، فى هذا الكتاب ، ص ١٢٩ .

عنه " (يشير بذلك الى طريقة اتخذت من قبله فى دراسة شئون الاجتماع ، وهى الطريقة التى سميناها " طريقة الدعوة إلى المبادئ ")[1] . " ولا هو أيضًا من علم السياسة المدنية ، إذ السياسة المدنية هى تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه " (فى نظر أصحاب هذه السياسة. ويشير ابن خلدون بذلك إلى طريقة أخرى اتخذت من قبله فى دراسته شئون الاجتماع ، وهى الطريقة التى قلنا إن أصحابها يوجهون كل همهم إلى بيان ما ينبغى أن تكون عليه هذه الشئون من وجهة نظرهم)[2] . " فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه " . (ونزيد نحن على ما قاله : بأن موضوعه قد خالف كذلك موضوع البحوث التاريخية الخالصة التى تقتصر على وصف الظواهر وبيان ما كانت عليه وما هى عليه ، وهو أحد الاتجاهات الثلاثة التى سلكها الباحثون من قبل ابن خلدون فى دراسة ظواهر الاجتماع)[3]. ويتابع ابن خلدون حديثه فيقول : " وكأنه علم مستنبط النشأة . ولعمرى لم أقف على الكلام فى منحاه لأحد من الخليقة" ، ما أدرى ألغفلتهم عن ذلك ؟ وليس الظن بهم " . ثم يعقب على ذلك بعبارة يبدو فيها تحفظ العلماء وتواضعهم فيقول : " ولعلهم كتبوا فى هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا ، فالعلوم كثيرة والحكماء فى أمم النوع الإنسانى متعددون ، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل"[4] .

---

(١) انظر ص ١١٧ .

(٢) انظر آخر ص ١١٧ ، وأول ص ١١٨ .

(٣) انظر أول ص ١١٧ .

(٤) المقدمة ٣٨ ل .

والحقيقة أننا لم نعثر إلى الآن على بحث سابق لبحوث ابن خلـدون قـد تناول ظواهر الاجتماع فى مجموعها وعلى أنها موضوع شعبة مستقلة ودرسـها كما تدرس العلوم الرياضية والطبيعية وظواهرها أى للكشف عن طبيعتهـا ومـا تخضع له من قوانين .

الباب الثانى

إبداع المنهج فى علم الاجتماع الخلدونى

يتجلى إبداع ابن خلدون وعظمته فى أنه كان يعرف معرفة أكيدة أنه قد ابتدع بين العلوم علمًا جديدًا، لم يسبقه إليه أحد، وأنه حدد لهذا العلم موضوعه ومسائله، إذ يقول: " وكأن هذا علم مستقل بنفسه (وهو علم المعاشرة بين بنى الجنس) ، فإنه ذو موضوع، وهو العمران البشرى والاجتماع الإنسانى، وذو مسائل وهى بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته، واحدة بعد أخرى وهذا شأن كل علم من العلوم، وضعيًا كان أو عقلياً" [(١)]. لأنه يحدث كثيرًا أن يكون عالم من العلماء مبتدعًا لفكرة من الأفكار أو نظرية من النظريات أو يكون مبتكرًا لمجموعة من الآراء والمبادئ ، التى قد تكون فى مجموعها علمًا جديدًا، ولكنه فى الوقت نفسه، لا يكون متفطناً إلى أنه مبتدع مبتكر، كما لا يكون واعياً بما ابتدعه من فكرة أو نظرية، أو ابتكره من علم لم يسبق أن كان له وجود. وإنما يكشف عن ذلك من يأتى بعده من الباحثين، الذين ينبهون إلى ما يكون قد ابتدع أو ابتكر، ويوضحونه ويقدمونه لطلاب العلم فى صورة بينة محدودة المعالم ، وبذلك يشاركونه الفضل إذ لولاهم لما سمع الناس باسمه، ولما وقفوا على الجديد الذى ابتدعه. ويقول أيضاً فى ثقة واقتدار: " وكأنه علم مستنبط النشأة، ولعمرى لم أقف على الكلام فى منحاه لأحد من الخليقة. ما أدرى، ألغفلتهم عن ذلك؟ وليس الظن بهم، أو لعلهم كتبوا فى هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا، فالعلوم كثيرة

---

(١) المقدمة، ص ٣٨ .

ويقصد ابن خلدون بالعلوم الوضعية، العلوم المستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعى، وتقابل العلوم العقلية، انظر المقدمة، ص ٤٣٥ .

والحكماء فى أمم النوع الإنسانى متعددون، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل"[1]. حقًا إن ابن خلدون، فى هذه العبارة الموجزة، لا يؤكد يقينه **فحسب بأنه أنشأ علمًا مبتكرًا**، بل يقرر أيضًا إحاطته بشتى العلوم، حتى إنه يصرح بعدم عثوره على شيء فى بابه لأحد ممن سبقه من الحكماء، أى الفلاسفة. فهو وحده الحكيم الذى، على حد قوله، ألهمه الله إلى ذلك إلهامًا، **وأعثره على علم جعله سن بكره وجهينة خبره**[2].

وتتجلى عبقرية ابن خلدون كذلك، فى أنه **لم ينشئ علم المعاشرة بين بنى الجنس فحسب** ، بل إنه قد وضع أيضاً لهذا العلم **قواعد منهج أصيلة**. وكان يفعل ذلك بحس منطقى شديد الإرهاف، وعقلية علمية جبارة، فهو يقول عن علمه الجديد: " **واخترعته من بين المناحى مذهبًا عجيبًا وطريقة مبتدعة وأسلوبًا**"[3]. ويقرر أن هذا العلم الجديد هو باطن علم التاريخ، وفيه " نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق. فهو لذلك أصيل فى الحكمة عريق، وجدير بأن يعد فى علومها وخليق"[4]. وابن خلدون بعد أن يؤكد ابتكاره العلم الجديد، يجد لزامًا عليه، **كعالم مبتدع**، أن يوضح طريق هذا العلم ومنهاجه، فيقول: " وبعد أن استوفيت علاجه، وأثرت مشكاته للمستبصرين وأذكيت سراجه، وأوضحت بين العلوم طريقه ومنهاجه، ....." [5]. ولا شك فى أن الذى أنار له السبيل، وأعانه فى الكشف عن علم المعاشرة وموضوعه علم

(١) المقدمة، ص ٣٨ .
(٢) انظر المقدمة، ص ٤٠ .
(٣) المقدمة، ص ٦ .
(٤) المقدمة ، ص ٤ .
(٥) المقدمة، ص ٧ .

الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى، هو قواعد منهجه ومصداق ذلك قوله : "واعلم أن الكلام فى هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، عزيز الفائدة"(١).

وقواعد المنهج عند ابن خلدون من مستلزمات العلم الأساسية ، فهى شروط لابد من توافرها فى الإنتاج العلمى، إذا أريد له الأصالة والسلامة. وقد فصلها ابن خلدون تفصيلاً، وشرحها وبيَّن دقائقها وأسرارها. ولم يكن فى شرحه. فيلسوفًا فحسب، بل معلمًا بارعًا، يجيد الشرح والتفسير، وإنه لما ييسر فهم منهجه ويجعل من السهل تدبر وجهته التى اتخذها فى ذلك، أن نتدبر تاريخ حياته، ودراساته التى توفر عليها والتخصصات التى تعمق فيها، فأصبح بارعًا فيها تمام البراعة. لقد قرأ ابن خلدون ما لا حصر له من الكتب فى علوم النقل، وعلى رأسها علوم القرآن، والحديث(٢)، والفقه، الذى أتقنه فصار له من بعد ذلك مهنة، فى أثناء مقامه بالقاهرة ومرادنا من ذلك أن نبين أن ابن خلدون، فضلاً عن موهبته، واستعداده الشخصى، وتربيته الخاصة، وشخصيته القوية، كان عالماً **بأصول الفقه**، التى هى منهج البحث عند الفقيه، أو هى منطق مسائله، أو بمعنى واسع هى قانون عاصم لذهنه من الخطأ فى الاستدلال على الأحكام، وقد كان لذلك أثر بالغ فى منهجه الذى مكنه من التوصل إلى فهم ظواهر الاجتماع" وطبيعتها، وكيفية تغيرها، ويسَّر له السبيل للوصول فى كل مسألة من مسائلها إلى رأى جعله قانونًا أو مبدأ عاماً أو نظرية.

---

(١) المقدمة، ص ٣٨ .

(٢) يقول ابن خلدون فى ذلك: "لأن الشريعة إنما تؤخذ من الكتاب والسنة. ومن كان قليل البضاعة من الحديث، فيتعين عليه طلبه وروايته المقدمة، ص ٤٤٤ .

أما إحاطة ابن خلدون بعلم الحديث، فقد جعلته يتحرى الصدق دائمًا في كل ما يسمع ويبحث عن الحقيقة فى كل ما يقرأ، ويتوخى الدقة في كل ما يشاهد. وأما تبحره فى علوم القرآن، فقد جعله يحس بما فيه من قوانين أو مبادئ عامة، عن النفس البشرية، والاجتماع الإنسانى، وأحوال العمران، فكان يتدبر معانيها، ويدعم بها آراءه، ويوضح بها تفسيراته[1]. وربما لا نكون بعيدين من الصواب إذا قلنا، إن ابن خلدون قد توصل إلى علمه الاجتماعى الجديد، متأثرًا، إلى حد ما، **بتدبره الاجتماعى للقرآن من جهة، وباهتدائه بمناهج علم الحديث، وأصول علم الفقه،** من جهة أخرى وبناء على ذلك يمكن أن نقرر، أن علم الاجتماع الخلدونى هو نتاج التفكير المنطقى الإسلامى، الذى ينشد التوصل إلى اليقين. ذلك لأن ابن خلدون، فى إنشاء علمه الجديد وصياغة موضوعه وبيان مسائله، والكشف عن أسباب ما يحدث فيها من تغيرات، قد سار على هدى المنهج

---

(١) استند ابن خلدون إلى آيات كثيرة من القرآن لهذا الغرض. ونخص بالذكر من هذه الآيات، الآية السادسة عشرة من سورة الإسراء ونصها: ﴿ وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً ﴾ ويقول ابن خلدون بعد هذه الآية التى أوردها في معرض الحديث عن انقراض الملك من أمه من الأمم: "واستقرئ ذلك وتتبعه فى الأمم السابقة تجد كثيراً مما قلناه ورسمناه" المقدمة، ص ١٤٤ .وكذلك ذكر الآية الثالثة والستين من سورة الأنفال ونصها: ﴿ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ﴾. ويقول ابن خلدون بعد هذه الآية، التى اقتبسها فى معرض الحديث عن اتفاق الأهواء على المطالبة وجمع القلوب وتأليفها: " وسره أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا، حصل التنافس وفشا الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله، اتحدت وجهتها فذهب التنافس وقل الخلاف وحسن التعاون والتعاضد، واتسع نطاق الكلمة لذلك، فعظمت الدولة". المقدمة، ص ١٥٧ . ومن أوضح ما اقتبسه ابن خلدون من القرآن، تلك الآية التى يدعم بها قانونه " فى أن طبيعة الملك الانفراد بالمجد"، وهى الآية الثانية والعشرون من سورة الأنبياء ، ونصها : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾.

التجريبى، الذى يعبر عن روح الإسلام[1]. وهو منهج يقوم على التجربة، وتنظمه قوانين الاستقراء، وكان المسلمون، وبخاصة المعتزلة والأشاعرة، قد وضعوه وفصلوه قبل مولد ابن خلدون.

وقد رأينا أن **نعرض إبداع المنهج فى علم الاجتماع الخلدونى المتمثل فى قواعد المنهج فى مقدمة ابن خلدون** بهدف تكوين نسق كلى متكامل لها، يمكن تحليله والتعليق عليه. ومما تجدر ملاحظته، بادئ ذى بدء، أن ما أورده ابن خلدون فى مقدمته من أفكار وآراء، وما سجله فيها من قوانين ومبادئ عامة، وما وضعه من قواعد المنهج، يفسر بعضه بعضًا فى عبارات واضحة، مجتمعة أحيانًا، ومتفرقة أحيانًا أخرى. وعلى الباحث أن يدقق فى جمعها بعضها إلى بعض، حتى يتسنى له إجادة عرضها، ودقة تحليلها.

ويرى حسن الساعاتى أن للمنهج الذى استخدمه ابن خلدون وكشف به علمه الاجتماعى، ست قواعد أساسية هى: الشك والتمحيص، والتشخص المادى، وتحكيم أصول العادة وطبيعة العمران، والقياس بالشاهد وبالغائب، والسبر والتقسيم، والتعميم الحذر، وسوف نحاول عرض أهم هذه القواعد المنهجية عرضًا واضحًا ومبسطًا ثم نخضعها للتحليل والتفسير والتعليق.

وتجدر الإشارة بأن أستاذنا الدكتور حسن الساعاتى هو **الوحيد من بين أساتذة وعلماء الاجتماع فى مصر والبلاد العربية الذى أفرد لقواعد المنهج فى**

---

(١) أنظر حسن الساعاتى: "المنهج الوضعى عند الغزالى"، أعمال مهرجان أبو حامد الغزالى، ص ٤٣٣-٤٤٨ .

كتابه "علم الاجتماع الخلدونى" ، مكانًا كبيـــرًا ، ومكانـــة مرموقـــة ، لـــذا رأينـــا الاسترشاد به ، والسير على هديه(*) .

(*) حسن الساعاتى ، علم الاجتماع الخلدونى ، قواعد المنهج ، طبعة خامسة ، القاهرة ، ١٩٩٣.

الفصل السادس

إبداع المنهج الخلدونى

القاعدة المنهجية الأولى : الشك والتمحيص

تمهيد:

لقد ورث ابن خلدون ميراثًا من الشك العقلى، خلفه له اثنان من كبار أئمة الفقه الإسلامى، وهما أبو حامد الغزالى، وابن تيمية. فأما الغزالى فقد شك فى قدرة العقل على الإدراك الحق. إذ إن الإدراك العقلى، فى نظره، معرض للخطأ كالإدراك الحسى تمامًا، كما أنه عاجز مثله عن فهم كثير من الحقائق، التى يزخر بها الكون. وأما ابن تيمية فقد شك فى صحة الكليات العقلية العامة، التى كان المناطقة قبله يجعلونها مقدمات لأقيستهم المنطقية، ويعتمدون عليها اعتمادًا لا يقبل الجدل. فهو يرى أن هذه المقدمات غير ضرورية وغير بديهية، كما يعتقدون، وأنها أمور نسبية يختلف الناس فى تقديرها فما يبدو منها بديهيًا عند بعضهم، قد لا يكون كذلك عند الآخرين. ويرى ابن تيمية أيضًا أن الكليات العقلية موجودة فى أذهان الناس، وليس لها كيان خارجى قائم بذاته، وأن العلم الصحيح هو الذى يستمد حقائقه من الأشياء الجزئية المتعينة بأشخاصها فى الخارج، وليس من الكليات العقلية الموجودة فى الذهن، ولا يمكن التوصل إلى العلم الصحيح، إلا بالانتقال من الجزئى إلى الجزئى، وفق ما يسميه الفقهاء بقياس الغائب على الشاهد. فإذا ما نظمت التجربة هذا القياس، وإذا ما حدده أيضاً مبدأ السببية، فإنه يكون موصلاً إلى اليقين.

هذا فضلاً عما ورثه ابن خلدون أيضا فى مجال علم الحديث، من طـرق التثبت من صحة ما يروى عنه. وقد كتب هو نفسه فى ذلك، فقال : "ومن علـوم الأحاديث النظر فى الأسانيد، ومعرفة ما يجب العمل به من الأحاديث بوقوعه على السند الكامل الشروط، لأن العمل إنما وجب بما يغلب على الظن صدقه من أخبـار رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيجتهد فى الطريق التى تحصل ذلك الظن، وهـو بمعرفة رواة الحديث بالعدالة والضبط. وإنما يثبت ذلك بالنقل عن أعـلام الـدين، بتعديلهم وبراءتهم من الجرح والغفلة، ويكون لنا ذلك دليلاً على القبول أو التـرك. وكذلك مراتب هؤلاء النـقلة من الصـحابة والتابـعين وتفاوتهم فى ذلك وتميزهم فيه واحدًا واحدًا ..."[1]. هذا فضلا عن كون ابن خلدون نفسه مالكى المـذهب، والمعروف أن كتاب "الموطأ" للإمام مالك، كان يحتوى على "ثلاثمائـة حـديث أو نحوها" وذلك على حد قول ابن خلدون نفسه[2]، الذى كان يقوم بتدريسه لطلابه فى مدينة القاهرة[3].

---

(١) المقدمة ، ص ٤٤١ . ويقصد بالعدالة المسلم البالغ المنزه عن ارتكاب الكبائر وعن الإصرار على الصغائر وعما يخل بالمروءة. والضبط نوعان: ضبط صدر وهو أن يثبت فى ذهـن الراوى ما سمعه بحيث يستحضره متى شاء وضبط كتابه بأن يدونه الراوى حين سـماعه ويصونه عنده حتى يؤديه. ويقابل العدالة الجرح ويقابل الضبط الغفلة. انظر : على عبـد الواحد وافى، المصدر السابق، ص ١١٣٤، حاشية ١٣٤٦.

(٢) المقدمة، ص ٤٤٤ .

(٣) على عبد الواحد وافى، مقدمة ابن خلدون، جـ ١، ص ١١٩، ١٢٠ .

وهذا يفسر السبب فى أن ابن خلدون لم يكن شكاكًا فحسب، بل كان باحثًا مدققًا، وناقدًا محققًا. ولكنه بدلا من أن يستخدم شكه المنطقى[1] فى علم الفقه وعلم الكلام، كما فعل الأصوليون قبله، استعان به فى إثبات موضوع علمه الاجتماعى الجديد، وهو علم الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى، وبيان مسائله، وما يعرض فيه من العوارض الذاتية، أى الظواهر الاجتماعية، وتبدل الأحوال فى الأمم والأجيال وما لذلك كله من العلل والأسباب، وكذلك نجده، بدلا من استخدامه شكه النقدى فى تمحيص الحديث، استعان به فى تمحيص الروايات والأخبار، التى تكون مادة علم التاريخ، الذى يمكن تعريفه بأنه علم اجتماع الماضى، ذلك لأن التاريخ، كما قال ابن خلدون: " فى ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول.. وفى باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق"[2]. وبعد أن يشكك ابن خلدون فى الأخبار والروايات ، ويعطينا أمثلة لبعض من الكاذب منها والذى لم يقع، يقول: "فلا تثقن بما يلقى إليك من ذلك، وتأمل الأخبار واعرضها على القوانين الصحيحة، يقع لك تمحيصها بأحسن وجه".

وتأبى طبيعة ابن خلدون التواقة دائمًا إلى الكشف عن السبب فى حدوث أية ظاهرة، الاكتفاء بالإشارة إليها أو القناعة بمجرد وصفها، فنراه يتقصى أسباب الكذب فى الروايات والأخبار، ويشرحها ويحللها، ويركز مبحثه فى ذلك فى صدر "الكتاب الأول" فى صفحات أربع. ولكنه قد أشار إلى هذه الأسباب، فى "المقدمة"

---

(١) أى شكه فى المنطق الأرسطى أو الصورى الذى كان لا يزال سائدًا حتى عصره على الرغم من النقد الذى وجهه إليه كل من الغزالى وابن تيمية .

(٢) المقدمة، ص ٤ .

التى عهد بها لكتابه الأول، وأجرى فيها تحقيقات على جانب كبير من الأهمية، لما فيها من الأصالة فى التفكير، والبراعة فى الاستدلال المنطقى، الذى يستند فيه إلى مألوف العادة، وطبائع الأحوال فى العمران.

تحقيق سكانى :

أما أول هذه التحقيقات: فتحقيق سكانى لما نقله "المسعودى وكثير من المؤرخين فى جيوش بنى إسرائيل، وأن موسى عليه السلام أحصاهم فى التيه، بعد أن أجاز من يطيق حمل السلاح خاصة من ابن عشرين فما فوقها، فكانوا ستمائة ألف أو يزيدون... وأيضًا فالذى بين موسى وإسرائيل إنما هو أربعة آباء على ما ذكره المحققون... ويبعد أن يتشعب النسل فى أربعة أجيال إلى مثل هذا العدد. وإن زعموا أن عدد تلك الجيوش إنما كان فى زمن سليمان ومن بعده، فبعيد أيضًا، إذ ليس بين سليمان وإسرائيل إلا أحد عشر أبًا .. ولا يتشعب النسل فى أحد عشر من الولد إلى مثل هذا العدد الذى زعموه، اللهم إلى المئات والآلاف فربما يكون، وأما أن يتجاوز إلى ما بعدهما من عقود الأعداد فبعيد . واعتبر ذلك فى الحاضر المشاهد والقريب المعروف، تجد زعمهم باطلاً ونقلهم كاذبًا..."(١) والسبب فى عدم صحة هذه الرواية أنها تتعلق بإحصاء الأعداد، التى كثيرًا ما تكون "مظنة الكذب ومطية الهذر"(٢)، أى الخلط والتحدث بما لا يمكن أن يكون.

تحقيق عسكرى:

وثانى هذه التحقيقات تحقيق عسكرى لجيوش موسى، وفيه يقول ابن خلدون: "... ثم إن مثل هذه الجيوش البالغة إلى مثل هذا العدد يبعد أن يقع بينها

---

(١) المقدمة ، ص ١٠، ١١ .

(٢) المقدمة، ص ١٠ .

زحف أو قتال لضيق ساحة الأرض عنها، وبعدها إذا اصطفت عن مدى البصر مرتين أو ثلاثًا أو أزيد، فكيف يقتتل هذان الفريقان أو تكون غلبة أحد الصفين وشيء من جوانبه لا يشعر بالجانب الآخر؟"(١)، وكذلك لغزوات التبابعة ملوك اليمن وشبه جزيرة العرب، الذين نقل المؤرخون في أخبارهم عنهم: "أنهم كانوا يغزون قراهم باليمن إلى إفريقية والبربر من بلاد المغرب"(٢).

ويقول ابن خلدون في تفنيد ذلك: " وهذه الأخبار كلها بعيدة عن الصحة، عريقة في الوهم والغلط، وأشبه بأحاديث القصص الموضوعة. وذلك أن ملك التبابعة إنما كان بجزيرة العرب يحيط بها البحر من ثلاث جهاتها... وبحر السويس الهابط منه إلى السويس من أعمال مصر من جهة المغرب.. فلا يجد السالكون من اليمن إلى المغرب طريقا من غير السويس. والمسلك هنا ما بين بحر السويس والبحر الشامي قدر مرحلتين فما دونهما، ويبعد أن يمر بهذا المسلك ملك عظيم في عساكر موفورة من غير أن تصير من أعماله، هذا ممتنع في العادة. وقد كان بتلك الأعمال العمالقة وكنعان بالشام والقبط بمصر... ولم ينقل قط أن التبابعة حاربوا أحدًا من هؤلاء الأمم، ولا ملكوا شيئًا من تلك الأعمال. وأيضًا فالشقة من البحر إلى المغرب بعيدة الأزودة والعلوفة للعساكر كثيرة فإذا ساروا في غير أعمالهم احتاجوا انتهاب الزرع والنعم وانتهاب البلاد فيما يمرون عليه، ولا يكفي ذلك للأزودة وللعلوفة عادة. وإن نقلوا كفايتهم من ذلك من أعمالهم، فلا تفي لهم الرواحل بنقله، فلا بد وأن يمروا في طرقهم كلها بأعمال قد ملكوها ودوخوها، لكون الميرة منها. وإن قلنا إن تلك العساكر تمر بهؤلاء الأمم من غير أن تهيجهم

(١) المقدمة، المكان نفسه .

(٢) المقدمة، ص ١٢ .

فتحصل لهم الميرة بالمسالمة، فذلك أبعد وأشد امتناعًا"[1]، **والسبب فى عدم صدق هذه الأخبار، تجاوز حدود مألوف العوائد، ومطاوعة وساوس الإغراب[2].**

تحقيق جغرافى:

وثالث هذه التحقيقات جغرافى عن " وادى الرمل الذى يعجز السالك، فلم يسمع قط ذكره فى المغرب على كثرة سالكيه ومن يقص طرقه من الركاب والقرى فى كل عصر وكل جهة"[3]، وعن إرم ذات العماد " فيجعلون لفظة إرم اسما لمدينة وصفت بأنها ذات عماد أى أساطين ... فى صحارى عدن ... وأنها مدينة عظيمة قصورها من الذهب وأساطينها من الزبرجد والياقوت، وفيها أصناف الشجر والأنهار المطردة... وهذه المدينة لم يسمع لها خبر من يومئذ فى شيء من بقاع الأرض، وصحارى عدن التى زعموا أنها بنيت فيها هى فى وسط اليمن، وما زال عمرانه متعاقبًا والأدلاء تقص طرقه من كل وجه، ولم ينقل عن هذه المدينة خبر ولا ذكرها أحد من الأخباريين ولا من الأمم...."[4]، وسبب الكذب فى هذين الخبرين هو **أيضًا ولوع النفس بالغرائب، وسهولة التجاوز على اللسان[5].**

---

(١) المقدمة، ص ١٢،١٣ والأعمال الولايات، والأزودة الطعام، والعلوفة، ما تعلف به الدواب، والميرة جلب الطعام .

(٢) انظر المقدمة، ص ١١ .

(٣) المقدمة، ص ١٣ .

(٤) المقدمة، ص ١٤ . والأدلاء جمع دليل، وتقص أى تتبع، والأخباريون هم رواة الأخبار .

(٥) أنظر المقدمة، ص ١١ .

لقد أجرى ابن خلدون هذه التحقيقات كلها، وكشف عن أسباب الكذب في الروايات والأخبار مجتمعة . وهو في هذا الإجراء يلتزم بتعاليمه، وبخاصة أنه يؤصل لعلم جديد غريب على أذهان العلماء والكافة من المتعلمين، وبخاصة أنهم فيه مبتدئون كالصغار، ويريد هو أن يقربه إلى عقولهم، ويجعله مستساغًا لمداركهم. وقد قال في ذلك : " اعلم أن تلقين العلوم للمتعلم إنما يكون مفيدًا إذا كان على التدريج شيئًا فشيئًا وقليلاً قليلاً . يلقى عليه أولاً مسائل من كل باب من الفن هي أصل ذلك الباب . ويقرب له في شرحها على سبيل الإجمال، ويراعي في ذلك قوة عقله واستعداده لقبول ما يرد عليه، حتى ينتهي إلى آخر الفن، وعند ذلك يحصل له ملكة في ذلك العلم"[(١)].

ويبدأ ابن خلدون "الكتاب الأول" بالكشف عن حقيقة التاريخ وهي: "أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس، والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال"[(٢)]. وهكذا نرى أن التاريخ في حقيقته وصف للمجتمعات الإنسانية الماضية، وما عم فيها من ظواهر اجتماعية هي من طبيعة العمران، أي التنظيم الاجتماعي في شكل نظم اجتماعية، كالنظام السياسي،

---

(١) المقدمة، ٥٣٣، وفي الطبعة البيروتية وكذلك في طبعة الدكتور على عبد الواحد وافي، ص ١٣٥٣ "تلقين العلوم للمتعلمين" وصحتها في رأيي "للمتعلم" .

(٢) المقدمة، ص ٣٥ .

والنظام الاقتصادى، وغير ذلك من النظم، سواء كان ذلك فى مجتمعات ساذجة منعزلة قليلة السكان، أو فى مجتمعات متمدنة مفتوحة آهلة بالسكان.

أسباب الكذب فى الأخبار:

وهناك أسباب تجعل الوصف غير صادق، أى تجعل الكذب يتطرق إلى الخبر المروى عن الدول وظواهر الاجتماع فيها. ويجمل ابن خلدون الأسباب المقتضية للكذب فى الخبر على النحو التالى:

(أ) "**التشيعات للآراء والمذاهب**، فإن النفس... إذا خامرها تشيع لرأى أو نحلة، قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن **الانتقاد والتمحيص فتقع فى قبول** الكذب ونقله"[1]. وهذه ظاهرة متفشية بين الناس حتى الآن، ويعانى منها الباحثون فى ظواهر الاجتماع، وبخاصة فيما يتعلق بالبحوث التى تتناول موضوعات متصلة بالعقائديات كالرأسمالية والاشتراكية، أو بالنظم كالديمقراطية والدكتاتورية، والتغير الاجتماعى من حيث السلوك الجمعى كمساواة المرأة بالرجل، وتحرر الشباب. ولا سبيل إلى الحقيقة إلا بالتزام الحياد التام والموضوعية الكاملة .

(ب) "**تقرب الناس فى الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب**، بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، فتستفيض الأخبار بها على غير حقيقة، فالنفوس مولعة تحب الثناء، والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة"[2]. ويمكن النظر فى ذلك على أنه تشيعات، وإنما الأشخاص تجعل المتشيع

---

(١) المقدمة، ص ٣٥ .

(٢) المقدمة، ص ٣٥ .

ينسب لمن يتشيع له صفات لا يتصف بها وأعمالاً لم تقع، أو وقع بعض منها، ولكنه يبالغ فى عدها ووصفها • وقد يحدث أن يعتقد المتشيع بأنه يسر المتشيع له ويحظى عنده بالقبول والتقدير، إن هو ذم أعداءه، وألصق بهم مختلف النقائص• وكثيرًا ما تظهر لنا الأمور على حقيقتها، عندما تدول دولة هؤلاء الأشخاص المتشيع لهم• وعندئذ يظهر ما فى التاريخ من زيف وبهتان• ولا سبيل إلى الكشف عن الحقائق إلا بالتقصى الدقيق والتمحيص الواعى•

(ج) "**الثقة بالناقلين**"[١]، الذين ينقلون أخبار ما يجرى فى دولهم وما وقع فى دول أسلافهم إلى من يخلفونهم، سواء بالحكاية أو بالكتابة، ومن أسباب هذه الثقة "توهم الصدق"[٢] بما للناقلين من هيبة ناجمة عما يبدو لديهم من معرفة واسعة وخبرات شتى، اكتسبوها عن اطلاع وبحث وكبر سن، وبما للكلمة المكتوبة من أثر فى النفوس، وما برحت الكافة من المتعلمين يعتدون بالكلمة المكتوبة، ويؤكدون صحة ما يروون بأنهم قرؤوه فى الكتب، وما زالت العامة كذلك تجزم بصحة ما يحكون، على أساس أنهم قرؤوه فى الصحف• وتمحيص ذلك كله لا يكون إلا "بتعديل الرواة"[٣]•

(د) "**الذهول عن المقاصد**، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع، وينقل الخبر على ما فى ظنه وتخمينه"[٤]• ويقع فى هذا الخطأ كثير من الباحثين فى علم الإنسان، عندما يتعرضون لوصف الأقوام البدائية الذين يرحبون

---

(١) المقدمة، ص ٣٥ .
(٢) المقدمة، ص ٣٥ .
(٣) المقدمة، ص ٣٥ .
(٤) المقدمة، ص ٣٧ .

بهم عندما ينزلون بينهم لمعايشتهم وملاحظة سلوكهم الجمعي. فهم يعجزون عن النفاذ إلى ما وراءه، لمعرفة ما في ضمائرهم وما يعتمل في نفوسهم من انفعالات مرتبطة بقيمهم، التي يتعذر على من لم ينشأ على ثقافتهم أن يفهمها فهمًا صحيحًا، إلا إذا كان متمرسًا على عملية الاستبطان الاجتماعي. وهي طريقة من طرائق البحث التي سنوضحها فيما بعد، عندما نتناول هذه الطرائق في ضوء ما فصله ابن خلدون في مقدمته.

(هـ) ولوع النفس بالغرائب وسهولة التجاوز على اللسان وعدم محاسبة النفس على الخطأ وعدم مطالبتها في الخبر بالاعتدال والصدق[(١)]. وتظهر مغبة ذلك، على وجه الخصوص، في الأخبار التي تتناول الأعداد، سواء كانت متعلقة بالجيوش أو أموال الضرائب أو نفقات المترفين أو رؤوس أموال الموسرين. ويشجع على الإغراق في ذلك الاطمئنان إلى عدم وجود من يهتم بمراجعة هذه الأعداد والتأكد من صحتها بالبحث والتقصي[(٢)].

(و) "**التأسي بالقوم فيما يأتونه من طاعة لذاتهم**"[(٣)]، الأمر الذي يغري بعض رواة الأخبار إلى وضع أو تحريف حكايات عن أشخاص ذوي تجلة واحترام، أطاعوا هواهم وارتكبوا من الأفعال ما لا يتناسب مع أقدارهم ومراكزهم والقصد من هذه الحكايات الملفقة أن يتأسى بهم بعض من تسول لهم أنفسهم ارتكاب أفعال غير مرضي عنها، ويغفل الناقلون لمثل هذه الأخبار عن التفطن

---

(١) المقدمة، ص ٣٥ .

(٢) انظر المقدمة، ص ١١ .

(٣) المقدمة، ص ٢٠ .

لشواهد الواقعات وأدلة الأحوال"[1]، التى تكذب دعاواهم، وتكشف تلفيقهم وتحريفهم وقد بين ذلك ابن خلدون بأوفى بيان فى تفنيده لقصة فتك الرشيد بالبرامكة، وفى دفع التهمة الباطلة عن العبيدين ، كما ذكرنا آنفاً .

(ز) "**القياس والمحاكاة**"[2]، ومن شأنهما فى أحيان كثيرة إخراج الإنسان عن قصده والانحراف به عن مرامه. وبخاصة إذا امتزجا بالغفلة وعدم الدقة، وعلى الرغم من ذلك فالقياس والمحاكاة من طبيعة الفكر الإنسانى وهما غير مأمونين من الخطأ، ويفسر ذلك ابن خلدون بقوله: "فربما يسمع السامع كثيرًا من أخبار الماضين، ولا يتفطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها، فيجريها لأول وهلة على ما عرف، ويقيسها بما شهد وقد يكون الفرق بينهما كثيرًا فيقع فى مهواة من الغلط"[3]. ويضرب مثلا لذلك بالتعليم، الذى يكون فى عصر من العصور مهنة على درجة عالية من الاحترام، بينما كان فى زمان سالف " من جملة الصنائع المعاشية البعيدة عن اعتزاز أهل العصبية، والمعلم مستضعف منقطع الجذم"[4].

وعلى العكس من ذلك مهنة القضاء، التى كانت فيما مضى وقبل عصر ابن خلدون "لأهل العصبية من قبيل الدولة ومواليها" [5]، وكان للقضاة الرئاسة فى الحروب وقيادة الجيش، ولكن مهنة القضاء فى عصره قد أصبحت تنحصر فقط فى الأمور القضائية وحدها، وصارت تناط بمن لا عصبية له، شريطة أن يكون قد توفر على دراسة الفقه وأجيز فيها. والذى يريد ابن خلدون لفت النظر إليه، هو

---

(١) المقدمة، ص ٢١ .

(٢) و (٣) المقدمة، ص ٢٩ .

(٤) المقدمة، ص ٣١ والجذم الأصل .

(٥) المقدمة، ص ٣٥ .

اليقظة الشديدة وإعمال الفكر والنظر فى الوقائع فى إطارها الزمنى، أى فى ضـوء الأحوال التى كانت سائدة وقت وقوعها، إذا أريد أن يقود القياس إلى الحكم الصائب والرأى السديد .

(ح) "**الجهل بتطبيق الأحوال** على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع، فينقلها المخبر كما رآها وهى التصنع على غير الحق من نفسه"[1]. وهذا خطأ شائع يقع فيه من يحكم على الأمور بظواهرها ولا يفتش عن الأحوال التى تكتنف الوقائع، ذلك لأن أحوال أى مجتمع قد تبدو بخلاف ما هى عليه فى حقيقتها، فقد يبدو مزدهرًا لما يتظاهر الناس فيه بكثرة الإنفاق والتمتع بشتى ألوان النعيم، بينما هو فى الحقيقة قليل الموارد، وأكثر الناس فيه يعيشون على الاقتراض، ويبيتون على حافة الإفلاس .

(ط) "**الجهل بطبائع الأحوال فى العمران**، فإن كل حادث من الحوادث، ذاتا كان أو فعلاً، لابد له من طبيعة تخصه فى ذاته وفيما يعرض له من أحوال"[2]. ويرى ابن خلدون أن هذا السبب سابق على جميع ما تقدم من الأسباب، إذ لا يمكن تمحيص أى خبر من أخبار البشر التى تتناول اجتماعهم وتعاونهم وتنظيمهم الاجتماعى، الذى هو العمران، إذا لم يكن عارفًا "بقواعد السياسة، وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم والبقاع والأعصار فى السير والأخلاق والنحل والمذاهب وسائر الأحوال"[3]. ويرى ابن خلدون أن تمحيص الأخبار بواسطة هذا النوع من المعرفة " هو أحسن الوجوه وأوثقها فى ... تمييز صدقها من كذبها،

---

(١) المقدمة، ص ٣٥، ٣٦ .

(٢) المقدمة، ص ٢٨ .

(٣) المقدمة، ص ٣٧ .

وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة... ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر فى نفسه ممكن أو ممتنع وأما إذا كان مستحيلاً فلا فائدة فى التعديل.

ويضرب ابن خلدون أمثلة متعددة توضح ما يعنيه بالجهل بطبائع الموجودات وطبائع الأحوال فى العمران، وبالطبيعة التى تخص كل حادث فى ذاته وفيما يعرض له من أحواله ومن هذه الأمثلة ذلك الخبر المستحيل الحدوث وهو " ما نقله المسعودى عن الإسكندر لما صدته دواب البحر عن بناء الإسكندرية وكيف اتخذ صندوق الزجاج وغاص فيه إلى قعر البحر حتى صور تلك الدواب الشيطانية التى رآها، وعمل تماثيلها من أجساد معدنية، ونصبها حذاء البنيان، ففرت تلك الدواب حين خرجت وعاينتها، وتم بناؤها"(١). وكذلك تلك الرواية غير الممكنة الحدوث، التى نقلها المسعودى أيضًا" فى تمثال الزرزور الذى برومة تجتمع إليه الزرازير فى يوم معلوم من السنة حاملة للزيتون، ومنه يتخذون زيتهم"(٢).

ومنها أيضًا تلك الخرافة التى نقلها البكرى " فى بناء المدينة المسماة ذات الأبواب تحيط بأكثر من ثلاثين مرحلة، وتشتمل على عشرة آلاف باب"(٣). وكذلك تلك الخرافة الأكثر إغراقًا فى الخيال، التى نقلها المسعودى كذلك " فى حديث مدينة النحاس، وأنها مدينة كل بنائها نحاس بصحراء سجلماسة، ظفر بها موسى بن نصير فى غزوته إلى المغرب، وأنها مغلقة الأبواب، وأن الصاعد إليها من أسوارها، إذا أشرف على الحائط ورمى بنفسه، فلا يرجع آخر الدهر"(٤).

---

(١) المقدمة، ص ٣٦ .

(٢) المقدمة، ص ٣٦ .

(٣) المقدمة، ص ٣٧ .

(٤) المقدمة، ص ٣٧ .

ووفقًا للقاعدة التى وضعها ابن خلدون لتمحيص الأخبار، والتى أشرنا إليها آنفًا، لا يرجع إلى تعديل الرواة فى تمحيص هذه الأخبار، لأنها مستحيلة عادة، ومنافية للأمور الطبيعية فى بناء المدن واختطاطها، وفى اتخاذ الزيت. **ولو كان المؤرخون الذين ينقلون مثل هذه الأخبار على علم بالقوانين التى تخضع لها الظواهر الطبيعية**، ما وقعوا فى مثل هذه الأخطاء التى لا يمكن أن تغتفر. كذلك لو كانوا ذوى دراية **بظواهر البشر العمرانية، أى الظواهر الاجتماعية**، لما نقلوه من الأخبار المكذوبة والملفقة، التى "أدوها إلينا كما سمعوها ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها. فالتحقيق قليل، وطرف التنقيح فى الغالب كليل، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل، والتقليد عريق فى الآدميين وسليل، والتطفل على الفنون عريض طويل، ومرعى الجهل بين الأنام وخيم وبيل"[1]. ولذلك " كان فى كتب المسعودى والواقدى من المطعن والمغمز ما هو معروف عند الأثبات، ومشهور بين الحفظة الثقات ... والناقد البصير قسطاس نفسه فى تزييفهم فيما ينقلون أو اعتبارهم، فللعمران طبائع فى أحواله ترجع إليها الأخبار، وتحمل عليها الروايات والآثار"[2].

وربما يثار تساؤل عما يقصده ابن خلدون بأن "الخبر فى نفسه ممكن أو ممتنع" وفق ما ورد فى القاعدة التى وضعها، كما بيَّنا آنفًا، وهو نفسه ينبه على ذلك فى معرض الحديث عن تفاوت أحوال الوجود والعمران، ويرى وجوب عدم إنكار ما ليس بمعهود عند قارئ الأخبار ولا فى عصره شىء من أمثاله فتضيق

---

(١) المقدمة، ص ٤ .

(٢) المقدمة، ص٤ ، ٥ .

حوصلته عند ملتقط الممكنات[1] . ويقول فى هذا الصدد : " فليرجع الإنسان إلى أصوله ، وليكن مهيمنًا على نفسه ، ومميزًا بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله ومستقيم فطرته ، فما دخل فى نطاق الإمكان قبله ، وما خرج عنه رفضه . وليس مرادفا الإمكان العقلى ، فإن نطاقه أوسع شىء ، فلا يفرض حدًا بين الواقعات ، وإنما مرارنا الإمكان بحسب المادة التى للشىء ، فإذا نظرنا أصل الشىء وجنسه وصنفه ومقدار عظمته وقوته ، أجرينا الحكم من نسبة ذلك على أحواله ، وحكمنا بالامتناع على ما خرج من نطاقه "[2] .

و"الإمكان العقلى المطلق " الذى يشير إليه ابن خلدون ، هو ما عبر عنه ابن تيمية من قبل أن يولد ابن خلدون ، بأنه " الإمكان الذهنى " الذى يستند إلى التفكير المجرد ، وذلك فى مقابل ما سماه " الإمكان الخارجى : الذى يستند إلى الاستقرار الحسى ، الذى يستمد أحكامه كما ذكرنا آنفا ، من الأشياء الجزئية المتعينة بوجودها الخارجى ، أى بحسب مادتها كما يقرر ابن خلدون[3] . وهذا يبين المدى الذى وصل إليه فى نظرته الواقعية ومنطقه المادى ، لتمحيص الأخبار التى تتناول الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى وما يعرض فيه من العوارض الذاتية ، أى الظواهر الاجتماعية ، سواء كانت فى شكل هيئات أو نظم أو عمليات اجتماعية، كما سنذكر بالتفصيل فيما بعد.

---

(١) انظر المقدمة ، ص ١٨١ .

(٢) المقدمة ، ص ١٨٢ .

(٣) انظر على الوردى : منطق ابن خلدون فى ضوء حضارته وشخصيته ، ص ٦٧ .

وحين يذكر ابن خلدون عبارة " بحسب المادة التى للشىء " ، فهو يعنى أوصاف الشىء المحسوسة أو البنيوية (١) ، التى تحتوى على مضمون يشخصها، باعتبار الشىء من الموجودات الخارجية الملموسة ، وليس من الكليات الذهنية الصورية المجردة ، ويوضح ذلك ما يقوله تفسيرًا للأخطاء التى يقع فيها أصحاب المنطق الأرسطى ، الذين يستخرجون النتائج الذهنية بالحدود والأقيسة(٢) . ويطبقونها على ما فى الخارج : " لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة ، والموجودات متشخصة بموادها ، ولعل فى المواد ما يمنع من مطابقة الذهنى الكلى للخارجى الشخصى ، اللهم إلا ما يشهد له الحسى من ذلك، فدليله شهوده لا تلك البراهين(٣)"،.

إن ابن خلدون يقصد من ذلك أن الطريق الصحيح للتمييز بين الممكن والمستحيل من الأخبار ، هو مشاهدة الكائنات الخارجية والتعرف على دقائقها ، وبذلك يمكن الكشف على خصائصها الذاتية ، ومدى ما بينها من اختلافات ، تجعل الحكم عليها نسبيًا . أما النظر فى الأخبار التى تنقل عن الكائنات الخارجية وفق صورها المطلقة ، التى يتوصل إليها عن طريق التجريد الذهنى فلا يؤدى إلى رأى يقينى ، ولاشك فى أن نظرة ابن خلدون فى **العمران وأحواله ووقائعه** . من حيث المضمون المادى الذى يحتوى عليه نسيج الحياة الاجتماعية المتشابك ، نظرة

---

(١) المتعلقة ببنية الشىء أى تركيبه أو هيكله المادى .

(٢) الحد الأرسطى هو المعرف للماهيات أو للذات ، أو هو تعريفه الشىء بالتوصل إلى ماهيته ، والقياس الأرسطى هو الجزء الجوهرى المهم من منطقة ، وهو انتقال بالفكر من كلى إلى جزئى ، أى من العام إلى الخاص للوصول إلى نتيجة . وبواسطة الحد أو التعريف يمكن التوصل إلى التصور ، وبواسطة القياس يمكن الوصول إلى التصديق أو اليقين .

(٣) المقدمة ، ص ٥١٦.

وضـــعية واضحة ، سبق بها " أوجيست كونت " صـــاحب المـــذهب الوضـــعي[1] بقرابة خمسة قرون ، ذلك لأنه يجعل من الحواس الأدوات الرئيسية التـــي يمكـــن بواسطتها معرفة الظواهر الاجتماعية كما هـــي في الواقع ، معرفة يقينيـــة دليلهـــا الإدراك الحسي ، لا البراهين العقلية المعنوية .

والآن بعد أن بيَّنا قاعدة مهمة من قواعد المنهج عند ابن خلـــدون وهـــي الشك والتمحيص ، وحللنا الأسباب التي ذكرها لعدم ثقته في الحقائق التـــي ينقلهـــا المؤرخون أخبارًا للخلف عن السلف ، نقرر أن مـــا ذكـــره فـــي مقدمتـــه بهـــذا الخصوص لا يزال يكون عنصرًا أساسيًا في قواعد المنهج الاجتماعي الحـــديث ، تلك القواعد التي يحرص الأساتذة على شرحها لطلاب الجامعات ، الذين يريـــدون التوفر على البحث العلمي . فتشكيكهم في البيانـــات أو الحقـــائق التـــي يحـــاولون الحصول عليها بشتى الطرق والوسائل ، يحفزهم على تحري الدقة والإمعان فـــي التقصي إلى أصدق ما يمكن الوصول إليه من هذه البيانات أو الحقـــائق ، ســـواء كانت تتعلق بالماضي أو الحاضر ، أما دواعي هذا التـــشكيك فهـــي فـــي جملتهـــا تنحصر أيضا فيما ذكره ابن خلدون في مقدمته ، وبخاصة فيما يتعلـــق بالتـــشيعات للآراء والمذاهب ، والثقة بالناقلين ، والذهول عن المقاصد والجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع ، والجهل بطبائع الأحوال في العمران .

---

(١) وضع " أوجيست كونت " اصطلاح (Positif) أي وضعي ، ومعناه " قائم على حقائق الخبرة"، أي أنه في العلوم الاجتماعية وكذلك في العلوم الطبيعية ، تعد الخبرات الحـــسية ، أي التي يتوصل إليها عن طريق الحواس ، ومعالجتها المنطقية والرياضية ، المصدر الوحيد لكـــل معرفة ذات قيمة ، أي لكل معرفة يمكن أن توصل إلى علم ، أما المحاولات التأملية الباطنية (الاستبطان) والحدسية لكسب المعرفة فمرفوضة.

وتذكرنا قاعدة الشك هذه فى منهج ابن خلدون الاجتماعى بطريقة الشك المنهجى عند " ديكارت " الذى آلى على نفسه ، حينما أخذ على عاتقه مهمة وضع أسس العلم ، أن يشك فى صدق جميع الآراء التى سبق أن تلقاها عن الآخرين ، ذلك لأنه أصر على استخدام المعانى الكلية التى أمكن الوصول إليها بطريقة علمية. وابن خلدون يؤكد ذلك بخصوص المغالط الكثيرة عن تاريخ الدول وأحوالها ، فيقول : " فقد زلت أقدام كثير من الأثبات والمؤرخين الحفاظ فى مثل هذه الأحاديث والآراء وعلقت بأفكارهم، ونقلها عنهم الكافة من ضعفة النظر والغفالة عن القياس ، ونقلوها هم أيضا كذلك من غير بحث ولا روية ، واندرجت فى محفوظاتهم ، حتى صار فن التاريخ واهيًا مختلطًا ، وناظره مرتبكًا ، وعد من مناحى العامة " (١).

---

(١) انظر " إميل دوركايم " ، قواعد المنهج فى علم الاجتماع ، ص ٩٧ .

الفصل السابع

إبداع المنهج الخلدونى

القاعدة المنهجية الثانية : التشخص المادى

تمهيد :

ذكرنا آنفًا أن ابن خلدون اعتمد فى استقراء معظم أفكاره على الواقع الاجتماعى المحسوس، أو الواقع الاجتماعى المادى، وأنه ينصح الباحث عند تمحيص الأخبار ، أن يميز بين طبيعة الممكن والممتنع ، بما يمكن أن يدخل فى نطاق الإمكان فيقبله ، وما يخرج عن هذا النطاق فيرفضه ، وأن مراده ليس الإمكان العقلى المطلق ، بل الإمكان بحسب المادة التى للشيء الخارجى المحسوس ، الذى يتشخص بمواده ، أى بكيانه وبنيته ومكوناتها الملموسة . ووضحنا التشابه الكبير بين هذه الفكرة الجديدة فى البحث الاجتماعى العلمى ، التى اهتدى إليها ابن خلدون فى أواخر القرن الرابع عشر ، وفكرة الوضعية التى نادى بها " أوجيست كونت " فى منتصف القرن التاسع عشر .

وفكرة " التشخص المادى " لظواهر الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى، لا ترتبط بفكره " الوضعية " عند " كونت " فحسب ، بل إنها ترتبط كذلك بفكرة "الموضوعية" عند " إميل دوركايم" ، الذى يعد الرائد الثانى لعلم الاجتماع فى الغرب[1] . وربما كان ارتباط " التشخص المادى"، بـ "الموضوعية" أشد وأقوى .

---

(١) ظهرت فكرة الموضوعية فى كتاب " دوركايم " الآنف الذكر ، الذى نشر سنة ١٨٩٨ ، أى بعد كتابة المقدمة بخمسمائة وإحدى وعشرين سنة .

ويقصد بالموضوعية فى العلم الاجتماعى ، قدرة الباحث على ملاحظة الظواهر الاجتماعية على ما هى عليه فى الواقع . وقد عبر عن ذلك "دوركايم" بقوله فيما يتعلق بالقواعد الخاصة بملاحظة الظواهر الاجتماعية : " إن أولى هذه القواعد وأكثرها أهمية هى القاعدة الآتية : يجب ملاحظة الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء "[1] .

ويحاول "دوركايم " توضيح قاعدته هذه بمقدمة عن العلم الطبيعى ونشأته، وكيف أنه مر بمرحلة زخر فيها بالآراء الشائعة والمعانى غير الممحصة ، التى كانت تشوه الصورة الحقيقية للأشياء ، لكنها تمكنت من السيطرة على العقول ردحًا طويلا من الزمان ، وأخيرا يقرر قائلاً : فإنه لا وجود للظواهر الاجتماعية إلا بوجود الجنس البشرى ، وما هى إلا إحدى نتائج النشاط الإنسانى. وهكذا فإن هذه الظواهر لا تبدو إلا كصورة مجسدة لبعض المعانى الإنسانية ، سواء أكانت هذه المعانى فطرية أم مكتسبة ، أو كتطبيقات منوعة لهذه المعانى فى مختلف الظروف التى توجد فيها علاقات متبادلة بين أفراد الجنس البشرى"[2] .

ويتجه " دوركايم " من بعد ذلك إلى مناقشة رأى سلفه " كونت " ، الذى صرح بأن الظواهر الاجتماعية ظواهر طبيعية ، وبأنها تخضع لبعض القوانين الطبيعية . ويعلق على ذلك بقوله : " وهذا اعتراف ضمنى من "كونت " بأن الظواهر الاجتماعية تنطوى على بعض خواص الأشياء، وذلك لأن الطبيعة لا تحتوى على شىء آخر سوى " الأشياء " ، ... " [3]. ولكنه بعد أن يصل إلى هذا الاعتراف الضمنى من الرائد لعلم الاجتماع فى الغرب، ينقده لأنه حاول البرهنة

---

(١) " إميل دوركايم " ، المصدر السابق ، ص ٧٠ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٧٥ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٩٠ .

على أن الجنس البشرى يتطور تطورًا مستمرًّا على أساس أن الإنسان ، فى رأى " كونت " ، يحاول تحقيق طبيعته على أكمل وجه ممكن ، وأنه كان يبحث عن قانون هذا التطور على أنه ظاهرة حقيقية . وأخيراً ، وبعد مناقـشات لـرأى " هربـرت سبنسر " فى أن المجتمع لا يوجد إلا إذا تحقق شرطا الجوار والتعـاون ، ورأى " جون ستيورت مل " فى موضوع علم الاقتصاد ، يقول " دوركايم" جازمًا : "ومهما يكن من شيء فإن الظواهر الاجتماعية " أشياء " ، ويجب أن تدرس علـى أنهـا " أشياء " . وإذا أردنا البرهنة على صدق هذه القضية، فلسنا فى حاجة ما إلى دراسة طبيعة هذه الظواهر دراسة فلسفية ، أو إلى مناقشة أوجه الشبه بينها وبين الظواهر الطبيعية الأقل مرتبة منها فى الوجود . ويكفى فى هذه الحالـة أن نعلـم أن هـذه الظاهرة هى المادة الوحيدة التى يمكن اتخاذها موضوعاً لعلـم الاجتمـاع . فـإن الشيء هو حقيقة ما يقع تحت ملاحظتنا . أو هو ما يقدم لها ، أو هو بالأحرى مـا يفرض نفسه عليها فرضًا"[1].

ذلك هو رأى " دوركايم " فى طبيعة الظـواهر الاجتماعيـة ، وفـى أن "موضوعيتها " ليست وليدة الوهم، وهو رأى نادى به فى آخر القرن التاسع عشر، فى ضوء آراء من سبقوه فى محاولة دراسة بعض الجوانب الاجتماعيـة ، وفـى ضوء ما كان قد ظهر من كشوف مذهلة فى ميدان العلوم الطبيعية . ولكـن ابـن خلدون حينما كتب فى الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى فى أوائل الربع الأخير من القرن الرابع عشر ، قال عنه فى دقة وجلاء : " فللعمران طبائع فى أحواله"[2]، وإنه يجب أن ننظر فيه، " نميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه ، ومـا

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٩٠.

(٢) المقدمة ، ص ٤ .

يكون عارضًا لا يعتد به ، وما لا يمكن أن يعرض له"[1]. فأما ما يلحق العمــران البشرى من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه ، أى ما يكون من خــصائص الحيــاة الاجتماعية فى المجتمع ، ومن طبيعتها بما تفرضه من تنظــيم اجتمــاعى لــشتى ألوان السلوك الاجتماعى ، فهو ما يعبر عنه ابن خلدون بقوله : " العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم "[2] . وقوله فى معــرض آخر : " وما يعرض فى العمران من دولة وملة ، ومدينة وحلة ، وعــزة وذلــة، وكثرة وقلة ، وعلم وصناعة ، وكسب وإضاعة ، وأحوال متقلبة مــشاعة ، وبــدو وحضر ، وواقع ومنتظر "[3] .

وهكذا نجد أن ابن خلدون ينظر إلى الواقع الاجتمــاعى المتــشخص فــى النظم الاجتماعية المختلفة ، التى لابد من وجودها فى كل مجتمع ، وهــى النظــام السياسى ، والنظام الاقتصادى، والنظام الــدينى ، والنظــام التربــوى ، والنظــام التساكنى فى شكليه البدوى والحضرى ، والنظام الطبقى. وهناك ميزة أخرى يمتاز بها الفكر الاجتماعى الخلدونى ، وهى النظر فى الأسباب والعلل التى تحتم وجــود هذه النظم ، لأن طبيعة العمران تقتضى ذلك بالضرورة ، أى أنه لابد من وجــود هذه النظم التى يعدها من العوارض الذاتية للاجتماع الإنسانى والعمــران البــشرى وهذا ما يعبر عنه " دوركايم " بالظواهر الاجتماعية ، ويجب ألا ننــسى عارضًــا ذاتيًا بالغ الأهمية ، فطن إليه ابن خلدون وكشف عنه ، وهو **التغيــر الاجتمــاعى** ،

---

(١) المقدمة ، ص ٣٧ .
(٢) المقدمة ، ص ٦ .
(٣) المقدمة ، ص ٧ .

الذى ورد فى النص الآنف الذكر بأنه : " أحوال متقلبة مشاعة "، والذى يسميه فى موضع آخر من المقدمة " تبدل الأحوال والعوائد"[1] ، وتغير الأحوال وانقلابها"[2].

التَشَخُّص المادى :

ويقتضى عند ابن خلدون النظر إلى الحقائق الاجتماعية ومحاولة الكشف عما يعرض لها لذاتها ووفق طبيعتها . وهو يرى أن الإنسان يستطيع التدريب على ذلك ، حتى يعتاد النظرة الواقعية إلى الحياة الاجتماعية . وقد بين ذلك بوضوح فى معرض تناوله تعلم الإنسان شتى العلوم فقال : " ... ثم إن فكره ونظره يتوجهان إلى واحد من الحقائق ، وينظر ما يعرض له لذاته، واحداً بعد آخر ، ويتمرَّن على ذلك حتى يصير إلحاق العوارض بتلك الحقيقة ملكة له ، فيكون حينئذ علمه بما يعرض لتلك الحقيقة علمًا مخصوصًا ، وتتشوف نفوس أهل الجيل الناشئ إلى تحصيل ذلك ، فيفزعون إلى أهل معرفته "[3] .

ولاشك فى أن الذى يتدبر قول ابن خلدون هذا ، يجد أنه يصف طريقته فى الكشف عن علمه الاجتماعى ، وأسلوبه فى النظر إلى العمران على أنه مجموعة الحقائق ، وأن لكل حقيقة من هذه الحقائق عوارض تلحق بها لذاتها أى لكونها حقيقة اجتماعية ، كالعصبية أو التقليد أو سكنى البادية أو الحياة فى الحاضرة ، وذلك على سبيل المثال لا الحصر . ولابد من أن نؤكد هنا سبق ابن خلدون فى تسمية الظواهر الاجتماعية " **حقائق**"، وفى أن دراسة كل ما يعرض لكل حقيقة من هذه الحقائق تكون علمًا مخصوصًا . وهذا بالفعل ما أدى إلى وجود

---

(١) و (٢) المقدمة ، ص ٢٩ .

(٣) المقدمة ، ص ٤٣٠ .

العلوم الاجتماعية الفرعية المنبثقة من علم الاجتماع نفسه كعلم الاجتماع الريفى أو البدوى ، وعلم الاجتماع الحضرى ، وعلم الاجتماع السياسى ، وعلم الاجتماع الاقتصادى، وعلم الاجتماع الدينى، وغير ذلك من العلوم الاجتماعية الفرعية .

والسؤال البالغ الأهمية فى هذا الخصوص هو : كيف يستطيع الإنسان دراسة الحقائق الاجتماعية وما يلحق بها من عوارض لذاتها ؟ هنا تظهر أصالة ابن خلدون التى وجهت تفكيره إلى الاتجاه الصحيح ، الذى مكنه من الكشف عن علمه الاجتماعى الجديد والوصول فيه إلى معرفة يقينية. ذلك لأنه أقام دراسته للحقائق الاجتماعية على أساس حسى ، رأى أنه أصدق من القياس المنطقى والتجريد العقلى ، كما سبق أن ذكرنا . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى نجد أن ابن خلدون منذ أن بدأ فى كتابة المقدمة ، قد جعل شغله الشاغل الوجود الاجتماعى كما هو متشخص فى مواده ، من كائنات ووقائع (ذوات وأفعال) وأحوال ، وكذلك تعليل هذا الوجود ، واستقصاء بداياته ، أى أسبابه ، والكشف عن طبائعه ، وعن كيفيات الوقائع والأحوال ، فهو يقول عن علم التاريخ الذى هو علم اجتماع الماضى ، كما سبق أن ذكرنا : " وفى باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق "[1] .

إن الذى وجه تفكير ابن خلدون هذه الوجهة الطبيعية ، البشرية العناصر والظواهر التزامه بقاعدة منهجية مبتكرة ، استوحاها من الفكر الإسلامى الذى تبلور فى العلوم النقلية . تلك القاعدة هى " التشخص المادى " وهى قاعدة منهجية يمكن تطبيقها بسهولة فى العلوم العقلية الطبيعية ، التى يمكن أن يكون فى ميدانها متحررًا من الأفكار والآراء ، التى سبق تكوينها عن الظواهر الاجتماعية التى

---

(١) المقدمة ، ص ٤ .

يحتفل بها العمران البشرى والاجتماع الإنسانى. وهكذا أخذ يبحث فى هذه الظواهر على أساس الواقع المادى ، وليس المتخيل الصورى.

لقد أراد ابن خلدون أن يلج ميدانًا يتحقق فيه أمران: الأول تحرير عقله ليفكر ويبحث ويكتسب المعرفة عن طريق المدارك الحسية ضمن نطاق الفكر ، فلا يتقيد عقله إلا بالمشاهدة المحسوسة والحوادث المتشخصة، أى التى وقعت فعلاً ، أو كان لها وجود أصلاً . والأمر الثانى ابتكار أفكار جديدة ، وإضافات أصيلة يضيفها إلى المعرفة ، ولا يكون فيها مسبوقًا بأحد، وبذلك يتسنى له أن يأتى بما لم تستطعه الأوائل . وقد تم له ذلك عندما سار فى طريق آخر ، غير ذلك الطريق المطروق الذى اعتاد علماء المسلمين أن يسلكوه ، فقهاء ، وأصوليون ، ومتكلمون، وفلاسفة ، وطبيعيون . لقد سلك طريقًا فريدًا فى ميدان " العلوم الحكمية الفلسفية ، وهى التى يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره ، ويهتدى بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها وجودة تعليمها ، حتى يفقه نظره وبحثه على الصواب من الخطأ فيها ، من حيث هو إنسان ذو فكر "[1] . وكان طريقه الفريد عبر علم طبيعى بشرى ، هو علم التاريخ الذى كان جمعه لأخباره ورواياته ممهدًا لتنظير من نوع جديد، وتنسيقه وكتابته مؤديًا لوضع علمه المبتكر ، العمران البشرى .

والأمر الذى تجدر ملاحظته ، هو تأكيد ابن خلدون على أن العمران البشرى وما يعرض فيه من عوارض ذاتية ، أى ظواهر اجتماعية، حقيقة متعلقة طبيعية ، لها علم من العلوم الطبيعية يخصها ، علم لا يتجرد عن المادة ، لا فى الذهن ولا فى الخارج ، ذلك هو علم العمران، الذى إحدى قواعد منهج البحث

---

(١) المقدمة ، ص ٤٣٥ .

العلمى الأساسية فيه : قاعدة التشخص المادى . ومما هو جدير بالذكر أن القول بأن علم الاجتماع من العلوم الطبيعية ، لم يتردد إلا بعد الحرب العالمية الثانية ، عندما تنبه بعض علماء الاجتماع فى الغرب ، **إلى أن العلوم الاجتماعية هى علوم طبيعية ، ولكن ظواهرها بشرية ، أى متعلقة بالبشر فى تجمعاتهم** ، وما يحدث بينهم من علاقات ومعاملات وتفاعل فى ظل النظم الاجتماعية السائدة فى المجتمع. فأصبحت المعرفة تنقسم إلى علوم طبيعية وعلوم غير طبيعية ، أى تبحث فيما هو وراء الطبيعة ، وأصبحت العلوم الطبيعية بدورها تنقسم إلى علوم طبيعية بشرية العناصر ، وهى العلوم الاجتماعية بخاصة والعلوم الإنسانية بعامة ، وعلوم طبيعية مادية العناصر ، وهى الجغرافية الطبيعية ، وعلم طبقات الأرض (الجيولوجيا) وعلم الطبيعيات (الفيزياء) ، والكيمياء ، وعلوم الحياة والنبات والحيوان ، وعلم الطب ، وتضم العلوم الاجتماعية علم الاجتماع ، وعلم النفس الاجتماعى ، وعلم الإنسان الاجتماعى، والعلوم السياسية، والاقتصاد .

ومما هو جدير بالذكر والملاحظة أن ابن خلدون قد استعار من علم الطبيعيات مصطلحات وأفكارًا استخدمها فى علم العمران البشرى الذى ابتدعه . ومن ذلك قوله عن التاريخ : " فى باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق "[1]، وقوله بأن " للعمران طبائع فى أحواله "[2] ، وبأن للكائنات طبائع[3]، وبأن للدول طبيعة فى كل طور من أطوارها[4] . و " بتبدل الأحوال فى الأمم والأجيال بتبدل الأعصار

---

(١) و (٢) المقدمة ، ص ٤ .

(٣) انظر المقدمة ، ص ٩ .

(٤) انظر المقدمة ، ص ١٩ .

ومرور الأيام "[1] ، وبأن " كل حادث من الحوادث، ذاتًا كان أو فعلاً ، لابد له من طبيعة تخصه فى ذاته، وفيما يعرض له من أحواله "[2] ، وأن الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم من العوارض الذاتية التى تعرض فى العمران[3] ، وأن العلة الطبيعية فى بقاء القوة فى الدولة ، " هى قوة العصبية من سائر القوى الطبيعية ، وكل قوة يصدر عنها فعل من الأفعال، فشأنها ذلك فى فعلها، والدولة فى مركزها أشد مما يكون فى الطرف والنطاق ، وإذا انتهت إلى النطاق الذى هو الغاية عجزت وأقصرت عما وراءه ، شأن الأشعة والأنوار إذا انبعثت من المراكز ، والدوائر المنفسحة على سطح الماء من النقر عليه "[4]، و"أن عمر الحادث من مزاجه ، ومزاج الدول إنما هو بالعصبية ، فإذا كانت العصبية قوية كان المزاج تابعًا لها وكان أمد العمر طويلاً ، والعصبية إنما هى بكثرة العدد ووفوره"[5]. و " أن الاجتماع والعصبية بمثابة المزاج للمتمكن . والمزاج فى المتكون لا يصلح إذا تكافأت العناصر ، فلابد من غلبة أحدهما ، وإلا لم يتم التكوين "[6] .

ويتضح من العبارات السالفة أن ابن خلدون كان يدعم آراءه ونظرياته فى العمران البشرى ، بالاستناد إلى أفكار وقوانين من علم الطبيعيات كما سبق أن ذكرنا ، وبذلك كان من الطلائع الذين نظروا إلى الظواهر الاجتماعية من الوجهة

---

(١) المقدمة ، ٢٨ .
(٢) المقدمة ، ص ٣٦ .
(٣) انظر المقدمة ، ص ٦ .
(٤) المقدمة ، ص ١٦٢ .
(٥) المقدمة ، ص ١٦٣ .
(٦) المقدمة ، ص ١٣١ ، ١٣٢ .

الطبيعية (الفيزيائية) والآلية (الميكانيكية) . هذا ولا يخفى أن " أوجيست كونست" قد اقتبس مصطلحيه " الاستاتيكا الاجتماعية" ، و" الديناميكا الاجتماعية" من العلم الآلى (الميكانيكا) وعلم الطبيعة (الفيزياء) . هذا فضلاً عن تسمية مباحثه الاجتماعية بـ"الفيزياء الاجتماعية " قبل أن يهتدى إلى مصطلحه الجديد " علم الاجتماع " (سوسيولوجى) . ومن أشهر العلماء الذين اتجهوا فى تفسير الظواهر الاجتماعية اتجاهًا آليًا أو طبيعيًّا "سيروهاريت" (Spiro Haret) صاحب كتاب " الميكانيكا الاجتماعية " الذى نشر سنة ١٩١٠ . وقد كان أستاذًا بمدرسة هندسة القناطر والطرق في بوخارست . ومن رأيه أن " المجتمع أو الجسم الاجتماعى مجموعة أفراد خاضعين من جهة للأعمال المتبادلة بينهم ، ومن جهة ثانية لأعمال خارجة عنهم . والفرد هو العنصر الأول الذى يدخل فى تركيب الجسم الاجتماعى إذ كان لا يقبل التجزئة "[١] . وممن اتجه هذا الاتجاه أيضا البلجيكى " إرنست سولفى (Ernest Solvay) الذى كان يرى أن علم الاجتماع فيزياء اجتماعية ، وبخاصة من حيث ما أسماه بالطاقة الاجتماعية ، إذ الإنسان والمجتمع فى نظره " جهاز اجتماعى"[٢] .

ولا شك فى أن اتجاه ابن خلدون هذا ناجم عن تفكيره الوضعى ، الذى ينسجم مع تلك القاعدة المنهجية التى صاغها ، وهى " التشخص المادى". تلك القاعدة التى جعلته يرفض الصور التى ليست لها مادة ، كرواية المؤرخين عن "وادى الرمل الذى يعجز السالك "[٣] ، بينما " لم يسمع ذكره قط فى المغرب على

---

(١) نقلا عن عبد الكريم اليافى ، تمهيد فى علم الاجتماع ، ص ١٧٦ .
(٢) انظر المصدر نفسه ، ص ١٧٧ .
(٣) المقدمة ، ص ١٣ .

كثرة سالكه ، ومن يقص طرفه من الركاب ... في كل عصر وكل جهة"[1] ورواياتهم عن مدينة " إرم " " التي وصفوها بأنها ذات عماد ، أي أساطين ... وأنها مدينة عظيمة قصورها من الذهب وأساطينها من الزبرجد والياقوت"[2] وهذه المدينة لم يسمع عنها خبر ... في شيء من بقاع الأرض . وصحارى عدن التي زعموا أنها بنيت فيها ، هي في وسط اليمن ، ومازال عمرانه متعاقبًا، والأدلاء نقص طرفه من كل وجه . ولم ينقل عن هذه المدينة خبر ، ولا ذكرها أحد من الإخباريين ولا من الأمم "[3].

ذكر ابن خلدون في الفصل الذي كتبه " في أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وأنها مؤذنة بفساده "[4]- العوامل التي تؤدى إلى اضمحلال المدينة وفساد الحياة الاجتماعية فيها ، الأمر الذي يؤدى إلى خرابها . وبعد أن حلل هذه الظاهرة وأفاض في تفسيرها ، أشار إلى سبب كان بعض الخاصة على عهده يتصورونه من أسباب هذا الخراب ، فقال مفندًا هذا الزعم الذي لا يستند إلى براهين مادية ملموسة في الواقع : " وهذا معنى ما يقوله بعض أهل الخواص : إن المدينة إذا كثر فيها غرس النارنج تأذنت بالخراب ، حتى إن كثيرًا من العامة يتحامى غرس النارنج بالدور ، وليس المراد ذلك ، ولا أنه خاصية في النارنج ، إنما معناه أن البساتين وإجراء المياه هما من توابع الحضارة . ثم إن النارنج والليم والسرو وأمثال ذلك ، مما لا طعم فيه ولا منفعة ، هو من غاية الحضارة، إذ لا يقصد بها في البساتين إلا أشكالها فقط ، ولا تغرس إلا بعد التفنين في مذاهب

---

(١) المقدمة ، ص ١٣ .
(٢) المقدمة ، ص ١٤ .
(٣) المقدمة ، ص ١٤ .
(٤) المقدمة ، ص ٣٧١ – ٣٧٤ .

الترف ، وهذا هو الطور الذى يخشى معه هلاك المصر وخرابه كما قلنا . ولقد قيل ذلك فى الدفلى وهو من هذا الباب ، إذ الدفلى لا يقصد بها إلا تلون البساتين بنؤرها ما بين أحمر وأبيض وهو من مذاهب الترف"[1] .

هكذا يبين ابن خلدون العلاقة بين غرس النارنج فى بساتين الدور والقصور فى المدينة من ناحية ، وخرابها من ناحية أخرى ، وأنها ليست علاقة سببية ، وأن الحكم ، أى التصديق بوجود نسبة بين ظاهرة غرس النارنج وظاهرة خراب المدينة حكم كاذب . وهكذا تكون القضية غير مستقيمة ولا سليمة ، لعدم وجود رابطة أو فعل بين الموضوع ، وهو غرس النارنج ، والمحمول ، وهو خراب المدينة ، الذى قرر ابن خلدون أنه يعزى إلى " إفراط الحضارة والترف ، وهذه مفسدات فى المدينة على العموم فى الأسواق والعمران ، وأما فساد أهلها فى ذاتها واحدًا واحدًا على الخصوص، فمن الكد والتعب فى حاجات العوائد والتلون بألوان الشر فى تحصيلها ، وما يعود على النفس من الضرر بعد تحصيلها بحصول لون آخر من ألوانها . فلذلك يكثر منهم الفسق والشر والسفسفة والتحيل على تحصيل المعاش من وجهه ومن غير وجهه ، وتنصرف النفس إلى الفكر فى ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة له فنجدهم أجرياء على الكذب والمقامرة والخلابة والسرقة والفجور فى الأيمان والربا فى البياعات "[2] .

إن العوامل المشار إليها آنفًا هى ، كما يؤكد ابن خلدون ، المادة الفاعلة فى خراب المدينة ، ذلك الخراب الذى يكون بذاته مادة أو موضوعًا يتناوله العلم بالبحث . فإذا ما عكف الباحث على النظر فى كل من المادتين، فإنه يجد العلاقة

---

(١) المقدمة ، ص ٣٧٣ ، والدفلى نبات مر سام ، وزهرته تشبه الورد الأحمر .

(٢) المقدمة ، ص ٣٧٢ ، ٣٧٣ . وأجرياء يقصد بها أجرياء جمع جرىء والخلابة الخداع .

المادية والرابطة السببية بينهما ، وذلك لالتزامه بالقاعدة المنهجية للبحث، وهى التشخص المادى . أما تصور معان ليست محسوسة وربط أسباب غير واقعية بنتيجة متشخصة ، فتصور خاطئ وربط غير سليم ، لأنه مبنى على تفكير فاسد.

وقد بنى ابن خلدون حكمه على ملاحظاته وخبراته الشخصية فى بلاد الأندلس وفى شمال إفريقية ، حيث استطاع أن يلمس بنفسه " أن الترف والنعمة إذا حصلا لأهل العمران ، دعاهم بطبعه إلى مذاهب الحضارة والتخلق بعوائدها، والحضارة ... هى التفنين فى الترف واستجادة أحواله ، والكلف بالصنائع التى تؤنق من أصنافه وسائر فنونه من الصنائع المهنية للمطابخ أو الملابس أو المبانى أو الفراش أو الآنية ولسائر أحوال المنزل . وللتأنق فى كل واحد من هذه صنائع كثيرة لا يحتاج إليها عند البداوة وعدم التأنق فيها . وإذا بلغ التأنق فى هذه الأحوال المنزلية الغاية تبعه طاعة الشهوات فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا يستقيم حالها معها فى دينها ولا دنياها ، أما دينها فلاستحكام صبغة العوائد التى يعسر نزعها ، وأما دنياها فلكثرة الحاجات والمؤونات التى تطلب بها العوائد ويعجز الكسب عن الوفاء بها " . ويقصد ابن خلدون ، إذا استعملنا عباراته فى تعليل الظواهر ، أن " العلة الطبيعية فى ذلك"، هى الترف والنعمة " من سائر القوى الطبيعية . وكل قوة يصدر عنها فعل من الأفعال ، فشأنها فى ذلك فعلها " . والفعل فى هذه الحالة هو فساد الناس وخراب عمران المدينة .

الخصائص القومية لعرب المجتمع البدوى :

لقد التزم ابن خلدون بقاعدته المنهجية ، وهى التشخص المادى ، عندما حلل حياة العرب أهل البادية ووصف خصائصهم القومية ، أى كقوم لهم سمات وشيم خاصة بهم ، فى موضوعية لا لبس فيها ، وعلى الرغم من أنه عربى

حضرمى بالنسب ، ومغربى تونسى بالميلاد ، فإنه لم يصدر حكمًا على العرب أو المغاربة ، إلا وكان فيه باحثًا موضوعيًّا . بعيدًا عن الميل مع الهوى والتشبع للآراء والمذاهب ، اللذين يعميان البصيرة عن الانتقاد والتمحيص ، على حد تعبيره الذى سبق أن بيناه .

ولما كان ابن خلدون قد ألف كتاب "العبر فى تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر" ، فإنه عند تأليف الكتاب الأول منه ، الذى صار فيما بعد يسميه المقدمة ، والذى كتبه " فى طبيعة العمران فى الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب "[1] . وضع له خطة تشبه من نواح كثيرة خطة كتابة البحوث فى العصر الحديث ، وهى خطة هداه إليها منطقه السليم فى البحث . ذلك أنه بعد أن افتتح الكتاب الأول بفاتحة منهجية أكد فيها بعض القواعد التى سبق له بسطها وشرحها فى المقدمة ، فى فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط وذكر شىء من أسبابها "[2] ، خصص (الفصل الأول) من الكتاب الأول لمقدمات ست ، تتسلسل فيها الموضوعات والأفكار تسلسلاً منطقيا. يُعد هذا الفصل بمقدماته الست هذه ، القاعدة الأساسية لبحوثه التى يوردها فى شتى مسائل علم العمران البشرى[3] .

فالمقدمة الأولى قد اشتملت على أهم مفهوماته العمرانية الرئيسية ، وحوت فى المقدمة الثانية الخلفية الجغرافية العضوية (الفيزيقية) ، أو البيئة الطبيعية للعمران البشرى وما فيها من حيوان ونبات ومن خصب وجدب ، مصنفة وفق

(١) المقدمة ، ص ٣٥ .
(٢) المقدمة ، ص ٩ – ٣٥ .
(٣) انظر المقدمة ، ص ٤١ – ١١٩ .

ما كان معروفًا فى عهد ابن خلدون بالأقاليم السبعة . أما المقدمتان الثالثة والرابعة فقد تناولتا أثر المناخ فى سمات البشر وشيمهم وأخلاقهم وخصائصهم القومية ، أى كأقوام متفرقة فى أنحاء الأرض ، ومن بينهم العرب والعجم والبربر ، كما تناولت المقدمة الخامسة أحوال العمران فى الخصب والجدب وأثرها فى أبدان البشر وأخلاقهم ، وخصصت المقدمة السادسة والأخيرة لأصناف من البشر لهم خصائص معينة انفردوا بها ، وهى الإدراك بالفطرة أو الرياضة لأمور خارقة عن العادة[1] .

وقد حدد ابن خلدون فى المقدمة الثانية توزيع العرب فى الأقاليم وأجزائها، وبيَّن أنهم يجولون فى الخلاء والقفار[2] . وفى الحديث عن الشام فى الجزء الخامس من الإقليم الثالث ، قال : " وفى الشرق عن بعلبك وحمص بلد تدمر ، ومجالات البادية إلى آخر الجزء ، وفى الجزء السادس من أعلاه مجالات الأعراب تحت بلاد نجد واليمامة ما بين جبل العرج والضمان إلى البحرين "[3] . ويتضح من ذلك أنه **يقصد بكلمة عرب الأعراب أى البدو الرحل.**

ويقول ابن خلدون فى المقدمة الخامسة إن سكان بعض المناطق فى الأقاليم المعتدلة ، يعيشون " فى شظف من العيش مثل أهل الحجاز وجنوب اليمن ، ومثل الملثمين من صنهاجة الساكنين بصحراء المغرب وأطراف الرمال .. ومثل العرب أيضا الجائلين فى القفار ، فإنهم وإن كانوا يأخذون الحبوب والأدم من التلول ، إلا أن ذلك فى الأحايين وتحت رقبة من حاميتها وعلى الإقلال لقلة وجدهم ، فلا يتوصلون إلى سد الخلَّة أو دونها.. وتجد مع ذلك هؤلاء الفاقدين للحبوب والأدم من

---

(١) انظر المقدمة ، ص ٩١ – ١١٩ .

(٢) انظر المقدمة ، ص ٦٠ ، ٦١ .

(٣) المقدمة ، ص ٦٢ .

أهل القفار أحسن حالاً فى جسومهم وأخلاقهم من أهل التلول المنغمسين فى العيش فألوانهم أصفى ، وأبدانهم أنقى، وأشكالهم أتـم وأحـسن ، وأخلاقهـم أبعـد مـن الانحراف وأذهانهم أثقب فى المعارف والإدراكات . هذا أمر تشهد له التجربة فـى كل جيل منهم "[1] . ويتضح من ذلك أن ابن خلدون إنما يذكر الحقـائق الخاصـة بمختلف الأقوام ، وبينهم العرب فى موضوعية ظاهرة ، فلا هو ذم العرب وتجنى عليهم ، ولا هو كال المديح لهم ووصفهم بما ليس فيهم[2] .

وبعد أن حدد ابن خلدون مفهومات بحثه ومواطن الأقوام التى جعلهم مادة له ، تناول فى الباب الثانى " العمران البدوى والأمـم الوحـشية والقبائـل ، ومـا يعرض فى ذلك من الأحوال "[3] . ويحتوى هذا الباب على تسعة وعشرين فـصلاً اشتملت على مجموعة من أهم القوانين العمرانية التى توصل إليها بخصوص حياة البداوة وأحوال الأمم الوحشية ، أى الموغلة فى القفـار البعيـدة النجعـة الـشديدة البداوة[4] . ومن هذه القوانين " أن اختلاف الأجيال فى أحوالهم إنما هو بـاختلاف نحلهم من المعاش فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعـة ، ومـنهم مـن ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقـر والمعـز والنحـل والـدود لنتاجهـا واستخراج فضلاتها . وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تـدعوهم الـضرورة

---

(١) المقدمة ، ص ٨٧ ، والشظف ضيق العيش وشدته ، والرقبة التحفظ بالحراسة ، ووجدهم ما يجدونه ، والخلة الحاجة .

(٢) من الغريب أن ساطع الحصرى ، عندما وضع كلمة " العرب " فى مقدمة ابن خلدون ، لـم يشر إلى العبارات التى اقتبسناها من المقدمة نفسها . ولو كان قد فعل ذلك لكفى نفسه مؤونـة البحث اللغوى للتدليل على أن ابن خلدون إنما عنى بهذه الكلمة أعراب البادية . انظر سـاطع الحصرى ، المصدر السابق ، ص ١٥١ – ١٦٨ .

(٣) المقدمة ، ص ١٣٠ – ١٣١ .

(٤) انظر المقدمة ، ص ١٢١ .

ولابد إلى البدو ، لأنه متسع لما تتسع له الحواضر من المزارع والفدن والمسارح للحيوان وغير ذلك فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمرًا ضروريًّا لهم ، وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم فى حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكن والدفء إنما هو بالمقدار الذى يحفظ الحياة ، ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك" [1] .

ومما يلفت النظر أن ابن خلدون لا يقصر نشاط البدو على تربية الحيوان ورعيه واستخراج منتجاته فحسب ، بل يجعله يتعدى ذلك إلى فلح الأرض وزراعتها . فليس البدو فى نظره رعاة متنقلين فقط ، بل فلاحين مستقرين أيضًا .

ويصنف ابن خلدون البدو تصنيفًا ، مفصلاً وفق طريقة معاشهم ، فيقول: فمن كان معاشه منهم فى الزراعة والقيام بالفلح كان المقام به أول من الظعن ، وهؤلاء سكان المدر والقرى والجبال ، وهم عامة البربر والأعاجم . ومن كان معاشه فى السائمة مثل الغنم والبقر ، فهم ظعن فى الأغلب لارتياد المسارح والمياه لحيواناتهم ، فالتقلب فى الأرض أصلح بهم ويسمون شاوية، ومعناها القائمون على الشاء والبقر ، ولا يبعدون فى القفر لفقدان المسارح الطيبة ، وهؤلاء مثل البربر والترك وإخوانهم من التركمان والصقالبة ، وأما من كان معاشهم فى الإبل فهم أكثر ظعنًا وأبعد فى القفر مجالاً ، لأن مسارح التلول ونباتها وشجرها لا يستغنى بها الإبل فى قوام حياتها عن مراعى الشجر بالقفر وورد مياهه الملحة والتقلب فى فصل الشتاء فى نواحيه فرارًا من أذى البرد إلى دفء هوائه وطلبًا لماخض النتاج فى رماله ، إذ الإبل أصعب الحيوان فصالاً ومخاضًا وأحوجها فى ذلك إلى الدفء ، فاضطروا إلى إبعاد النجعة ، وربما ذادتهم الحامية عن التلول

---

(١) المقدمة ، ص ١٢٠ .

أيضًا ، فأوغلوا فى القفار نَفْرة عن الضعة منهم ، فكانوا لذلك أشد الناس توحشًا ، وينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان العجم ، وهؤلاء هم العرب ، وفى معناهم ظعون البربر وزناته بالمغرب ، والأكراد والتركمان والترك بالمشرق ، إلا أن العرب أبعد نجعة وأشد بداوة لأنهم مختصون بالقيام على الإبل فقط ، وهؤلاء يقومون عليها وعلى الشياه والبقر معها، فقد تبين لك أن جيل العرب طبيعى لابد منه فى العمران "[1] .

وينتقل ابن خلدون من بعد ذلك إلى إصدار أحكام اجتماعه على العرب البدويين وصياغة قوانين عمرانية عن حياتهم وأخلاقهم بناها على ما استدل عليه بالخبرة الشخصية وبما أمكن استقراؤه من تاريخهم وأحوالهم . فهو يرى أن أهل البدو أقرب إلى الخير والشجاعة من أهل الحضر [2]، و" أن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين فى القفر من العرب ومن فى معناهم "[3] ، و " أن الأمم الوحشية أقدر على التغلب ممن سواها "[4] ، و" أنه إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع "[5] ، و " أن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط "[6] ، و"أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب "[7] ، و " أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على

---

(١) المقدمة ، ص ١٢١ ، ١٢٢ .
(٢) انظر المقدمة ، ص ١٢٣ ، ١٢٥ .
(٣) المقدمة ، ص ١٢٩ ، ١٣٠ .
(٤) المقدمة ، ص ١٣٨ ، ١٣٩ .
(٥) المقدمة ، ص ١٤٥ .
(٦) المقدمة ، ص ١٤٩ .
(٧) المقدمة ، ص ١٤٩ ، ١٥٠ .

الجملة "(١) ، و"أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك "(٢) ، ذلك لأنهم بدو يقتصرون فى معيشتهم على الضرورى من قوت وكن ودفء ، كما سبق بيانه.

كما أنه قال إن " الصنائع بعيدة عن البربر لأنهم أعرق فى البدو ، والصنائع من توابع الحضارة "(٣). فقد قرر أيضا " أن العرب أبعد الناس عن الصنائع " والسبب فى ذلك أنهم أعرق فى البدو وأبعد عن العمران الحضرى وما يدعو إليه من الصنائع وغيرها(٤) . وابن خلدون إذ يطلق هذه الأحكام على العرب ومن يشبهونهم فى حياتهم كالبربر مثلا ، إنما يصوغها قوانين مدعومة بالأدلة والحجج والبراهين ، التى تستند فى جملتها إلى العمران البدوى وأحوال الناس وطرائق معيشتهم المبسطة والمتقشفة فيه ، وعلى رأسهم " الأعراب أهل البادية"(٥). وقد ذكر ابن خلدون أن المهاجرين فى صدر الإسلام كانوا " يستعيذون بالله من التعرب وهو سكنى البادية "(٦) .

يتضح مما تقدم أن ابن خلدون لم يتجن على العرب ولم يكن متحيزًا ضدهم ، وإنما كان باحثًا يتحرى الحقائق الواقعة ويحللها ويستقرئ منها قوانين اجتماعية ، يمكن تفسير العمران البشرى بواسطتها سواء فى الماضى أو الحاضر أو المستقبل . والذى يجب لفت النظر إليه هو أنه قد ذكر بوضوح فى فاتحة الكتاب الأول أن **موضوع علمه** الاجتماعى الجديد هو "العمران البشرى والاجتماع

---

(١) المقدمة ١٥١ – ١٥٢ .

(٢) المقدمة ، ص ٣٥٧ .

(٣) المقدمة ٤٠٤ .

(٤) المقدمة ، ص ١٢٣ ، ١٣٤ .

(٥) المقدمة ، ص ١٢٤ .

(٦) المقدمة ، ص ٣٨ .

الإنسانى " . ثم عاد فأوضح فى نهاية هذه الفاتحة أن " من هذا العمران ما يكون بدويًا وهو الذى يكون فى الضواحى وفى الجبال وفى الحلل المنتجعة فى القفار وأطراف الرمال ، ومنه ما يكون حضريًا وهو الذى بالأمصار والقرى والمدن والمدر للاعتصام بها والتحصن بجدرانها ، وله فى كل هذه الأحوال أمور تعرض من حيث الاجتماع عروضًا ذاتيًا له "(١) .

وهكذا نجد أنه منذ البداية يقرر أنه معنىٌّ بالعمران فى حالتيه البدوية والحضرية ، وأحوال البشر وسماتهم وشيمهم وأخلاقهم فى كل منهما . ولذلك كتب الباب الثانى من الكتاب الأول " فى العمران البدوى وذكر القبائل والأمم الوحشية"(٢) ، والباب الرابع فى العمران الحضرى والبلدان والأمصار" (٣) . وابن خلدون إذ يكتب عن أهل كل من العمرانين، لا يهمه كباحث موضوعى إن كانوا عربًا أو بربرًا أو عجمًا ، ولا يشغل باله كونه عربيًا أو مغربيًا ، وإنما الذى يعنيه تقصى الحقائق واستقراء قوانين عمرانية منها مدعمة بأدلة وحجج وبراهين عمرانية أيضًا.

ويثبت ابن خلدون " أن البدو أقدم من الحضر وسابق عليه وأن البادية أصل العمران ، والأمصار مدد لها (٤) ، على أساس " أن البدو هم المقتصرون على الضرورى فى أحوالهم العاجزون عما فوقه ، وأن الحضر المعتنون بحاجات الترف والكمال فى أحوالهم وعوائدهم . ولا شك أن الضرورى أقدم من الحاجى

---

(١) المقدمة ، ص ٤١ .
(٢) المقدمة ، ص ٤١ .
(٣) المقدمة ، ص ٤١ .
(٤) المقدمة ، ص ١٢٢ .

والكمالى وسابق عليه ، لأن الضرورى أصل والكمالى فرع ناشئ عنـه. فالبـدو أصـل للمدن والحضر وسابق عليهما، لأن أول مطالب الإنسـان الـضرورى ، ولا ينتهى إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضرورى حاصلاً فخشونة البداوة قبـل رقة الحضارة ولهذا نجد التمدن غاية للبدوى يجرى إليها ، وينتهـى سـعيه إلـى مقترحه منها. ومتى حصل على الرياش الذى يحصل له به مـن أحـوال التـرف وعوائده عاد إلى الدعة ، وأمكن نفسه الى قيادة المدينـة . وهكـذا شـأن القبائـل المتبدية كلهم " . ويضيف الى ذلك طريقة أخرى للإثبات ، فيقول: " ومما يشهد لنا أن البدو أصل للحضر ومتقدم عليه ، أما إذا فتشنا أهل مصر من الأمصار وجـدنا أولية أكثرهم من أهل البدو الذين بناحية المصر وفى قراه، وأنهم أيسروا فـسكنوا المصر ، وعدلوا إلى الدعة والترف الذى فى الحضر . وذلك يدل على أن أحـوال الحضارة ناشئة عن أحوال البداوة وأنها أصل لها "(١) .

ويحلل ابن خلدون انتقال الدولة من البداوة إلى الحضارة تحليلاً اجتماعيًّـا نفسيًّا ، واقتصاديًّا يجعله طيعًا للتفسير فى وضوح ويسـر، فيقول: " اعلم أن هـذه الأطوار طبيعية للدول ، فإن الغلب الذى يكون له الملك إنما هو بالعـصبية وبمـا يتبعها من شدة البأس وتعوُّد الافتراس ، ولا يكون ذلك غالبًا إلا " مـع البـداوة ، **فطور الدولة مـن أولها بداوة** ، ثم إذا حصل الملك تبعه الرفه واتساع الأحوال، والحضارة إنما هى تفنن فى الترف وإحكام الصنائع المستعملة فى وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمبانى والفرش والأبنية وسائر عوائد المنـزل وأحوالـه، فلكل واحد منها صنائع فى استجادته والثانى فيه تختص به ويتلو بعضها بعـضًا ،

---

(١) المقدمة ، ص ١٢٢ . والكلمات " وفى قراءة " وأنهم أيسروا فسكلوا المصر ، ساقطة مـن الطبعة البيروتية ، فنقلناها من طبعة على عبد الواحد وافى .

وتتكثر باختلاف ما تنزع إليه النفوس من الشهوات والملاذ والتنعم بأحوال الترف ، وما تتلون به من العوائد فصار طول الحضارة فى الملك يتبع طور البداوة ضرورة، لضرورة تبعية الرفه للملك . وأهل الدول أبداً يقلدون فى طور الحضارة وأحوالها للدولة السابقة قبلهم فأحوالهم يشاهدون، ومنهم ، فى الغالب يأخذون . ومثل هذا وقع للعرب لما كان الفتح وملكوا فارس والروم واستخدموا بناتهم وأبناءهم ، ولم يكونوا لذلك العهد فى شيء من الحضارة"[1].

ويبرهن ابن خلدون على رأيه " فى أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب " الذى ذكرناه آنفًا بقوله : " والسبب فى ذلك **أنهم أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم** ، فصار لهم خلقًا وجبلة ، وكان عندهم ملذوذًا لما فيه من الخروج عن ربقة الحكم ، وعدم الانقياد للسياسة ، وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقضة له . فغاية الأحوال العادية عندهم الرحلة والتقلب وذلك مناقض للسكن الذى به العمران ومناف له . **فالحجر إنما حاجتهم إليه لنصبه أثافى** للقدر، فينقلونه من المبانى ويخربونها عليه ، ويمدونه لذلك . والخشب أيضًا إنما حاجتهم إليه ليعمدوا به خيامهم ويتخذوا الأوتاد منه لبيوتهم ، فيخربون السقف عليه لذلك . فصارت طبيعة وجودهم منافية للبناء الذى هو أصل العمران ، هذا فى حالهم على العموم . وأيضا فطبيعتهم انتهاب ما فى أيدى الناس ، وأن **رزقهم فى ظلال رماحهم** ، وليس عندهم فى أخذ أموال الناس حد ينتهون إليه ، بل كلما امتدت أعينهم إلى مال أو متاع أو ماعون انتهبوه . فإذا تم اقتدارهم على ذلك بالتغلب والملك بطلت السياسة فى حفظ أموال الناس وخرب العمران .. وأيضا فهم متنافسون فى الرياسة ، وقل أن يسلم أحد منهم الأمر لغيره ولو كان أباه أو أخاه

---

(١) المقدمة ، ص ١٧٢ .

أو كبير عشيرته ، إلا فى الأقل وعلى كره من أجل الحياء ، فيتعدد الحكام منهم والأمراء وتختلف الأيدى على الرعية فى الجباية والأحكام ، فيفسد العمران ويتقوض ... وانظر إلى ما ملكوه وتغلبوا عليه من الأوطان من لدن الخليفة ، كيف تقوض عمرانه ، وأقفر ساكنه ، وبدلت الأرض فيه غير الأرض ... "[١] . وليس ذلك قاصرًا على العرب البدو وحدهم ، بل إنه من سجايا الأمم البدوية على الإطلاق ، التى يكون ملكها لغيرها من الأمم فى الأعم الأغلب ناجمًا عن طبع فيهم، " وهو العدوان أكثر ما يكون من الأمم الوحشية الساكنين بالقفر كالعرب والترك والتركمان والأكراد وأشباههم ، لأنهم جعلوا أرزاقهم فى رماحهم ومعاشهم فيما بأيدى غيرهم . ومن دافعهم عن متاعه أذنوه بالحرب ، ولا بغية لهم فيما وراء ذلك من رتبة ولا ملك . وإنما همهم ونصب أعينهم غلب الناس على ما فى أيديهم".

ولئن كانت أحوال البادية الساذجة المتقشفة الموحشة القاسية غير الآمنة مسئولة عن اتصاف أهلها ، وبخاصة العرب ، بهذه الصفات ، فهى أيضًا السبب فى شجاعتهم . وفى ذلك يقول ابن خلدون : " وأهل البدو لتفردهم عن المجتمع ، وتوحشهم فى الضواحى ، وبعدهم عن الحامية ، وانتباذهم عن الأسوار والأبواب ، قائمون بالمدافعة عن أنفسهم ، لا يكلونها إلى سواهم ، ولا يثقون فيها بغيرهم . فهم دائمًا يحملون السلاح ، ويتلفتون عن كل جانب فى الطرق ، ويتجافون عن الهجوع إلا غرارًا فى المجالس وعلى الرحال وفوق الأقتاب ، ويتوجسون للنبآت والهيعات ، ويتفردون فى القفر والبيداء ، مدلين ببأسهم ، قد صار لهم البأس خلقًا

---

(١) المقدمة ، ص ١٤٩ ، ١٥٠ .

والشجاعة سجية يرجعون إليها متى دعاهم داع أو استفزهم صارخ"[1]. ويقارن بينهم وبين الحضريين ، فيقول : " وأهل الحضر مهما خالطوهم فى البادية أو صاحبوهم فى السفر عيال عليهم ، لا يملكون معهم شيئًا من أمن أنفسهم . ويفسر اتصاف أهل البدو بالشجاعة وأهل الحضر بالجبن تفسيرًا اجتماعيًا أساسه التنشئة الاجتماعية ، فيقول : " وأصله أن الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه، فالذى ألفه فى الأحوال حتى صار خلقًا وملكة وعادة ، تنزل منزلة الطبيعة والجبلة ". ولكن الشجاعة تفقد بفقدان أسبابها، " فكلما نزلوا الأرياف وتفنقوا النعيم[2]، وألفوا عوائد الخصب فى المعاش والنعيم ، نقص من شجاعتهم بمقدار ما نقص من توحشهم وبداوتهم "[3].

ويقول فى ذلك محللا وموضحًا فى مناسبة أخرى : " وإذا اتخذوا الدعة والراحة مألفًا وخلقًا ، صار لهم ذلك طبيعة وجبلة ، شأن العوائد كلها وإيلافها ، فتربى أجيالهم الحادثة فى غضارة العيش ومهاد الترف والدعة وينقلب خلق التوحش وينسون عوائد البداوة التى كان بها الملك من شدة البأس وتعود الافتراس وركوب البيداء وهداية القفر . فلا يفرق بينهم وبين السوقة من الحضر إلا فى الثقافة والشارة ، فتضعف حمايتهم ويذهب بأسهم وتتخضد شوكتهم ويعود وبال ذلك على الدولة بما تلبس من ثياب الهرم ، ثم لا يزالون يتلونون بعوائد الترف

---

(١) المقدمة ، ص ١٣٣ ، وتوجس أرهف السمع ، والنباءات الأصوات الخفية ، والهيعات الأصوات المفزعة ، ومدلين واثقين بقوة بأسهم معتزين .

(٢) المقدمة ، ص ١٣٦ ، وتفنقوا تنعموا بعد بؤس وفاقة .

(٣) المقدمة ، ص ١٦٩ .

والحضارة والسكون والدعة ورقة الحاشية فى جميع أحوالهم وينغمسون فيها . وهم فى ذلك يبعدون عن البداوة والخشونة وينسلخون عنها شيئًا فشيئًا ، وينسون خلق البسالة التى كانت بها الحماية والمدافعة حتى يعودوا عيالاً على حامية أخرى "[١] .

ومن الأمثال الشديدة الدلالة التى يسوقها ابن خلدون لتوضح عمرانيًا كيفية التلون بعوائد الترف والحضارة ، قوله : " فلما تفننت الدولة العربية فى مذاهب الحضارة والبذخ ، ونزلوا المدن والأمصار وانتقلوا من سكنى الخيام إلى سكنى **القصور** **ومن ظهر الخف إلى ظهر الحافر** ، اتخذوا للسكنى فى أسفارهم ثياب الكتان يستعملون منها بيوتًا مختلفة الأشكال مقدرة الأمثال "[٢] .

وأخيرًا وليس آخرًا ، تظهر موضوعية ابن خلدون فى تناوله خصائص أهل البدو وسماتهم ، وذلك فى تفسيره ما يبدو من تفاوت بينهم وبين أهل الحضر فى الذكاء ، إذ يقول : " وحسن الملكات فى التعليم والصنائع وسائر الأحوال العادية يزيد الإنسان ذكاءً فى عقله وإضاءةً فى فكره بكثرة الملكات الحاصلة للنفس، إذ قدمنا أن النفس إنما تنشأ بالإدراكات وما يرجع إليها من الملكات ، فيزدادون بذلك كَيسًا لما يرجع إلى النفس من الآثار العلمية ، فيظنه العامى تفاوتًا فى الحقيقة الإنسانية وليس كذلك ، ألا ترى إلى أهل الحضر مع أهل البدو كيف نجد الحضرى متحليًا بالذكاء ممتلئًا من الكيَس ، حتى إن البدوى ليظن أنه قد فاته فى حقيقة إنسانيته وعقله، وليس كذلك . وما ذاك إلا لإجادته فى ملكات الصنائع والآداب فى العوائد والأحوال الحضرية ما لا يعرفه البدوى. فلما امتلأ الحضرى من الصنائع وملكاتها وحسن تعليمها ، ظن كل من قصر عن تلك الملكات أنها

---

(١) المقدمة ، ص ٢٦٨ .

(٢) المقدمة ، ص ٢٧٠ .

لكمال فى عقله ، وأن نفوس أهل البدو قاصرة بفطرتها وجبلتها عن فطرته ، وليس كذلك . فإنا نجد من أهل البدو من هو فى أعلى رتبة من الفهم والكمال فى عقلــه وفطرته . إنما الذى ظهر على أهل الحضر من ذلك هو رونق الصنائع والتعلــيم ، فإن لها آثارًا ترجع إلى النفس كما قدمناه "[1].

وقد سبق أن ذكرنا أن ابن خلدون يعنى بأهل البدو العرب الذين **يعيــشون فى البادية موغلين فى القفار** ، وكذلك البربر وزناتة فــى المغــرب، والأكــراد والتركمان والترك في المشرق ويتبين من ذلك أن ابن خلدون لم يجحــف بالبــدو ومنهم العرب ، ولم يكن شعوبيًّا يميز شعبًا على آخر متحيزًا له دون الآخر ، وإنما كان باحثًا اجتماعيًّا متجردًا من الأحكام السابقة والآراء الشائعة عن الأمم ، حتــى إنه توفر فى كتابة مقدمته على مناقشة تلك الآراء ونقض تلك الأحكام فى تجريــد العالم الذى ينشد الحقيقة .

ومسألة ما يبدو من تفاوت بين ذكاء الشعوب بعضهم عن بعض مسألة لــم يفصل فيها العلماء إلا فى العصر الحاضر . وقد كــان النــازيون قبيــل الحــرب العالمية الثانية (١٩٣٩ – ١٩٤٥) يعتقدون بتفوقهم على جميــع الــشعوب مــن النواحى الجسمية والعقلية والسلوكية ، ويروجون لهذا الاعتقاد ويغرسونه فى نفوس الناشئة ، ويؤلفون فيه الكتب التى يضفون عليها مسحة علمية ، ومنذ أن نشر فــى موضوع العنــصرية أو الــشعوبية أو العرقيــة الفرنــسى " دى جوبينــو " (de Gobineau) كتابه " بحث فى تفاوت العروق البشرية " فى أربعــة مجلــدات فــى السنوات (١٨٥٣ – ١٨٥٥) ، وموضوع التفاوت بــين الــشعوب فــى الــسمات والخصائص يشــغل بال كثير من العلمــاء . وهناك إلى الآن من يعتقد فى نظرية

---

(١) المقدمة ، ص ٤٣٣ ، ٤٣٤ .

" دى جوبينو" التى تتلخص فى أن الشعوب غير متكافئة ، بعضها أرقى من بعض، فريق منها عالٍ رفيع، وفريق آخر سافل وضيع ، وعلْية الشعوب تستطيع أن تتقدم وتسمو ، بينما لا طاقة لسفلها على ذلك إذ تمنعها عن ذلك خصائصها الذاتيـــة[1] . وقد لعبت العنصرية ولاتزال تلعب دورًا مهمًا فى السياسات القومية والدولية علـــى السواء لدول كثيرة فى القرن العشرين . فالنظام النازى قد اتخذ منها مبررًا للغـــزو الشامل، والولايات المتحدة أصبحت مسرحًا لصراع محتدم حـــول مـــنح الزنـــوج الحقوق المدنية نفسها التى يتمتع بها البيض ، وجنوب إفريقية تنفذ بالفعـــل سياســـة التفرقة العنصرية ، وقد أثبتت البحوث العلمية بما لا يقبل الشك ، ما سبق أن نادى به ابن خلدون منذ ستمائة عام ، وهو أن هذا التفاوت ، يعزى إلى **عوامل ثقافيـــة تنحصر فى التنشئة الاجتماعية ورسوخ العادات الاجتماعية التـــى تتخـــذ شـــكل** أعراف وتقاليد وسنن وبدع[2].

وابن خلدون لا يخص بتحليله وتفسيره لظاهرة التفاوت فى الذكاء البدويين والحضريين فحسب ، بل يتعداها إلى شعوب إقليمـــين شاســـعين همـــا المـــشرق والمغرب ، فيقول : " فأهل المشرق على الجملة أرسخ فى صـــناعة تعلـــيم العلـــم وسائر الصنائع ، حتى إنه ليظن كثير من رحالة أهل المغرب إلى المـــشرق فـــى طلب العلم أن عقولهم على الجملة أكمل من عقول أهل المغرب ، وأنهم أشد نباهة وأعظم كيسًا بفطرتهم الأولى ، وأن نفوسهم الناطقة أكمل بفطرتها من نفوس أهـــل المغرب ، ويعتقدون التفاوت بيننا وبينهم فى حقيقـــة الإنـــسانية ويتـــشيعون لـــذلك ويولعون به ، لما يرون من كيسهم فى العلوم والصنائع ، وليس كذلك وليس بـــين قطر المشرق والمغرب تفاوت بهذا المقدار الذى هو تفاوت فى الحقيقة الواحـــدة ،

---

(١) انظر عبد الكريم اليافى ، المصدر السابق ، ص ٢٢٧ ، ٢٢٩ .

(٢) انظر william F. Ogburn & Meyer F. Nimkoff, Soiology, pp. 99- 101.

وإنما الذى فضل به أهل المشرق أهل المغرب ، هو ما يحصل فى النفوس من آثار الحضارة من العقل المزيد كما تقدم فى الصنائع ، ونزيده الآن تحقيقًا. وذلك أن الحضر لهم آداب فى أحوالهم فى المعاش والمسكن والبناء وأمور الدين والدنيا ، وكذا سائر أعمالهم وعاداتهم ومعاملاتهم ، وجميع تصرفاتهم ، فلهم فى ذلك كله آداب يوقف عندها فى جميع ما يتناولونه ويتلبسون به من أخذ وترك ، حتى كأنها حدود لا تتعدى . وهى مع ذلك صنائع يتلقاها الآخر عن الأول منهم ، ولا شك أن كل صناعة مرتبة يرجع منها إلى النفس أثر يكسبها عقلا جديدًا تستعد به لقبول صناعة أخرى ، ويتهيأ بها العقل لسرعة الإدراك للمعارف ".

وما مكّن ابن خلدون من هذا التنظير الأصيل ، الذى دحض به الأفكار الشائعة الخاطئة إلا موضوعيته فى البحث والتمحيص للواقع الاجتماعى المتشخص بمواده ، ذلك الواقع المعيشى الملموس البادى لكل من ينعم فيه النظر ويعمل فيه الفكر ، غير متحيز لرأى ولا متشيع لعقيدة .

الفصل الثامن

إبداع المنهج الخلدونى

القاعدة المنهجية الثالثة : تحكيم أصول العادة وطبيعة العمران

تمهيد :

تحكيم أصول العادة وطبيعة العمران " لمعرفة الغث من السمين من الروايات والأخبار هى القاعدة المنهجية التى ابتدعها ابن خلدون والتى كانت مفتاح الباب المؤدى إلى علم المعاشرة الذى ابتكره ابن خلدون وذلك لأن الحقائق التى يجمعها الباحث عن مختلف نواحى الاجتماع الإنسانى . إذا اعتمد فيها على مجرد جمع الوفير منها ، " ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال فى الاجتماع الإنسانى " [1] ، فإنه يعرض الأخطاء تهدم بحثه من أساسه. ولذلك يرى أن الباحث يحتاج " إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار فى السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك ، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف ، وتعليل المتفق منها والمختلف ، والقيام على أصول الدول والملل ، ومبادئ ظهورها ، وأسباب حدوثها ، ودواعى كونها ، وأحوال القائمين بها وأخبارهم ، حتى يكون مستوعبًا لأسباب كل حادث ، واقفًا عن أصول كل خبر وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول ، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحًا ، وإلا زيفه واستغنى

---

(١) المقدمة ، ص ٩ .

عنه " [1] . وهكذا يشير ابن خلدون فى أكثر من موضع فى مقدمته إلى القواعد والأصول ، التى لابد من رد الأخبار والروايات إليها وكذلك كل المعطيات التى يستطيع الباحث الحصول عليها، ليتبين له الحقيقى منها من الزائف .

ومن الأهمية بمكان معرفة ما يعنيه ابن خلدون بأصول العادة وطبيعة العمران ، وكيفية تحكيمه إياها ، أى تطبيقها على ما لديه من حقائق أو معطيات . فهو يقرر أولاً أن " **كل حادث من الحوادث ذاتًا كان أو فعلًا لابد له من طبيعة تخصه فى ذاته وفيما يعرض له من أحواله** ، فإذا كان السامع عارفًا بطبائع الحوادث والأحوال فى الوجود ومقتضياتها ، أعانه ذلك فى تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب ، وهذا أبلغ فى التمحيص من كل وجه يعرض "[2] . ويطبق ذلك على خبر " تمثال الزرزور الذى برومة تجتمع إليه الزرازير فى يوم معلوم من السنة حاملة للزيتون ومنه يتخذون زيتهم "[3] ، فيقول : " وانظر ما أبعد ذلك عن المجرى الطبيعى فى اتخاذ الزيت " [4] . كما يطبقه أيضا على خبر بناء "المدينة المسماة ذات الأبواب " ، وحديث إقامة " مدينة النحاس " ، فيقول : " إن هذه الأحوال التى ذكروا عنها كلها مستحيل عادة مناف للأمور الطبيعية فى بناء المدن واختطاطها... "[5] .

ويصل ابن خلدون من بعد إجراء هذه التطبيقات المنهجية إلى استخلاص قاعدة أصيلة فى بحث الظواهر الاجتماعية ، فيقول : " فالقانون فى تمييز الحق من

---

(١) المقدمة ، ص ٣٨ .
(٢) المقدمة ، ص ٣٥ ، ٣٦ .
(٣) المقدمة ، ص ٣٦ .
(٤) المقدمة ، ص ٣٦ .
(٥) المقدمة ، ص ٣٧ .

الباطل فى الأخبار بالإمكان والاستحالة ، أن ننظر فى الاجتماع البشرى الذى هو العمران ، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه ، وما يكون عارضًا لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونًا فى تمييز الحق من الباطل فى الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهانى لا مدخل للشك فيه". وربما كان هذا القانون **أهم القوانين التى وضعها ابن خلدون والتى تكون جوهر منهجه فى البحث الاجتماعى** ، تلك القوانين التى يشير إليها بقوله : " **وتأمل الأخبار واعرضها على القوانين الصحيحة ، يقع لك تمحيصها بأحسن وجه** "[١] .

طبائع العمران البشرى :

ومن أبرز طبائع العمران الحياة البدوية والحياة الحضرية ،[٢] و"أن البدو أقدم من الحضر وسابق عليه وأن البادية أصل العمران والأمصار مدد لها"[٣] ، وأن للبداوة خصائصها كما للحضارة خصائصها[٤] ، و " **أن المغلوب مولع أبدًا بالاقتداء بالغالب فى شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده** "[٥]، و " أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم "[٦] ، و " أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد "[٧] و " أن من طبيعة الملك الترف والدعة والسكون "[٨] ، وأنه إذا تحكمت

---

(١) المقدمة ١٣ ، ١٤ .
(٢) المقدمة ١٢٧ .
(٣) المقدمة ، ص ١٢٢ .
(٤) المقدمة ، ص ١٢٣ ، ١٢٧ .
(٥) المقدمة ، ص ١٤٧ .
(٦) المقدمة ، ص ١٥٩ .
(٧) المقدمة ، ص ١٦٦ .
(٨) المقدمة ، ص ١٦٧ .

الطبيعتان فى الدولة أقبلت على الهرم ،[1] و " أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص "[2] ، و " أن الدولة تنتقل فى أطوار مختلفة وحالات متجددة ، ويكتسب القائمون بها فى كل طور خلقاً من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله فى الطور الآخر"[3] ، و " أن آثار الدولة كلها على نسبة قوتها فى أصلها "[4] .

والعمران البشرى طبيعة تجعل من الضرورى أن يكون له سياسة ينتظم بها أمره ،[5] لأن البشر ، إذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات ، ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه، لما فى الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض ، ويمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة وبمقتضى القوة البشرية فى ذلك ، فيقع التنازع المفضى إلى المقاتلة ، وهى تؤدى إلى الهرج وسفك الدماء وإذهاب النفوس ، المفضى إلى انقطاع النوع ، وهو مما خصه البارى سبحانه بالمحافظة ، واستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم ينزع بعضهم عن بعض ، واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم . وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم ... "[6] " وحكمه فيهم تارة يكون مستنداً إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه

---

(1) انظر المقدمة ، ص ١٦٧ .
(2) انظر المقدمة ، ص ١٦٨ – ١٧٠ .
(3) المقدمة ، ص ١٧٠ .
(4) المقدمة ، ص ١٧٧ .
(5) المقدمة ، ص ٣٠٢ ، ٣٠٣ .
(6) المقدمة ، ص ١٨٧ .

إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذى جاء به مبلغه ، وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم "(١).

ومن طبيعة العمران اشتماله على نظام الطبقات ، فـ " إن الجاه متوزع بين الناس ومترتب فيهم طبقة بعد طبقة ، ينتهى فى العلوم إلى الملوك الذين ليس فوقهم يد عالية ، وفى السفل إلى من لا يملك ضررًا ولا نفعًا بين أبناء جنسه ، وبين ذلك طبقات متعددة .. ثم إن كل طبقة من طبقات أهل العمران من مدينة أو إقليم لها قدرة على من دونها من الطباق ، وكل واحد من الطبقة السفلى يعتمد بذى الجاه من أهل الطبقة التى فوقه ، ويزداد كسبه تصرفًا فيمن تحت يده على قدر ما يستفيد منه ، والجاه على ذلك داخل على الناس فى جميع أبواب المعاش ، ويتسع ويضيق بحسب الطبقات والطور الذى فيه صاحبه ، فإن كان الجاه متسعًا كان الكسب الناشئ عنه كذلك ، وإن كان ضيقًا قليلاً فمثله. وفاقد الجاه وإن كان له مال فلا يكون يساره إلا بمقدار عمله أو ماله ونسبة سعيه ذاهبًا وآيبًا فى تنميته"(٢).

تلك هى أهم طبائع العمران البشرى التى جعلها ابن خلدون أساسًا للتحليل الاجتماعى والتفسير العمرانى . فهى ظواهر اجتماعية طوعها للتحليل والتفسير من جهة ، وفسر بها من جهة أخرى ، كثيرًا من الظواهر الاجتماعية الأخرى المرتبطة بها . ولئن دل ذلك على شىء فإنما يدل على أنه كان يميل ، بل يفضل **تفسير الظواهر الاجتماعية بظواهر اجتماعية أخرى، أى أنه كان فى ذلك رائد المدرسة الاجتماعية فى علم الاجتماع** . ويلاحظ أن طبائع العمران التى ذكرها تتعلق ببداية الدولة ، وتحولها ، وقوتها ونموها وازدهارها ، وضعفها وتدهورها

(١) المقدمة ، ص ٣٠٣ .

(٢) المقدمة ، ص ٣٩٠ ، ٣٩١ .

واضمحلالها ، وسياسة أهلها، وانقسامهم إلى طبقات . وفى ثنايا تحليله الاجتماعى وتفسيره العمرانى يكشف عن ثلاثة قوانين اجتماعية بالغة الأهمية. أما القانون الأول فهو ما يحدث من ظواهر فى العمران إنما يحدث بالطبع ، أى أن كل الظواهر الاجتماعية أمور طبيعية للعمران لا يمكن التخلص منها أو إلغاؤها ، لأنها طبيعية " والأمور الطبيعية لا تتبدل "[1]. وأما القانون الثانى فهو أن ما يحدث فى العمران لا يحدث فجأة ، وإنما يستغرق وقتًا " من أجل التدريج فى الأمور الطبيعية "[2] . وأما القانون الثالث فهو أن " كل متكون فى زمان فلابد له من اختلاف أطواره ، وانتقاله فى زمن التكوين من طور إلى طور حتى ينتهى إلى غايته "[3] . ويطبق هذا القانون على الدولة وانتقالها فى أطوار مختلفة كما مر آنفًا.

ومما تجدر الإشارة إليه بالنسبة إلى ما ذكرناه فى الفقرة السابقة أن ابن خلدون قد استعار قوانينه من العلوم العقلية ثم طبقها على ظواهر العمران ، ومن ذلك " قانون التدريج " الذى اقتبسه من الكيمياء ، وعمر الدولة الذى اعتمد فى حسابه على عمر الإنسان .

ويذكرنا ذلك بما فعله " أوجيست كونت " عند وضعه لأسس علم الاجتماع، إذ اشتق من علم الطبيعة (الفيزياء) وبخاصة الميكانيكا ، اصطلاحى " الاستقرار " (Statique) و " الفعالية (dynamique) ، واستعمل الأول ليدل على النظم الاجتماعية التى تكون بناء المجتمع ، واستخدم الثانى ليعبر عن تغير المجتمع وتطوره ، وذلك على أساس أنه فى علم الأحياء يطلق على القسم الذى

---

(١) المقدمة ، ص ٢٩٤ .

(٢) المقدمة ، ص ٣٠١ ، ٣٠٢ .

(٣) المقدمة ، ص ٥٢٨ .

يدرس الأعضاء ووظـائفها اصطلاح " الاستقرار " أو " السكون " ، ويطلق علـى القسم الذى يتناول دراسة نمو الكائن العضوى وتطوره اصـطلاح " الفعاليـة " أو "الحركة "[١] . وكذلك يذكرنا هذا الاتجاه بما فعله " دوركايم " عندما حـاول فـى كتابه " قواعد المنهج فى علم الاجتماع " توضيح فكرته فـى أن المجتمـع لـيس " مجرد مجموعة من الأفراد . ولكن المركب الذى ينشأ بسبب اتحاد هؤلاء الأفـراد يكون ظاهرة لها جنسها الخاص وصفاتها الخاصة "[٢] ، فاعتمد على علـم الحيـاة وعلم الطبيعة قائلا : "وكما أن الخلية الحية لا تحتوى علـى شـىء آخـر غيـر الجزئيات المعدنية ، كذلك المجتمع لا يضم شيئًا آخر غير الأفراد . ومع ذلك فإنـه من المستحيل ، بداهة ، أن تحتوى ذرات الهيدروجين أو الأكسوجين أو الكربـون أو الأزوت على الظواهر المميزة للحياة ، وإلا فكيف يمكن أن توجـد الحركـات الحيوية داخل هذه العناصر الحية "[٣] .

تحكيم أصول العادة :

وكما طبق ابن خلدون أحد شطرى قاعدته المنهجية ، وهو تحكيم طبيعـة العمران والأحوال فى تحليل ظواهر العمران البشرى وتفسيرها ، فإنه قـد طبـق أيضًا الشطر الآخر ، وهو تحكيم أصول العادة للغرض نفسه، فعند البرهنة علـى حكمه ، " أن الدعوة الدينية من غير عـصبية لا تـتم "[٤] ، يقـرر أن الله اختـار

---

(١) انظر عبد الكريم اليافى ، المصدر السابق ، ص ١٦١ ، ١٦٢ ، ويلاحظ أن كونت و "سان سيمون " كانا فى أول الأمر يسميان الدراسات الاجتماعية " الفيزياء الاجتماعية " (Physique sociale) كما كانت الفيزيولوجيا تسمى " الفيزياء العضوية (Physique Organique) .

(٢) إميل دوركايم ، المصدر السابق ، ص ٢١٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٠ .

(٤) المقدمة ، ص ١٥٩ .

الأنبياء من ذوى العصبية لتسندهم فى كفاحهم لتغيير معتقدات أقوامهم وعوائدهم ، وأنه لو شاء لأيدهم بغير حاجة إلى العصبية، " ولكنه إنما أجـرى الأمـور علـى مستقر العادة "(١) . ويدعم هذا الحكم الأصيل بقول الرسول : " ما بعث الله نبيًا إلا فى منعة من قومه "(٢) .

وبشرح المقصود بظاهرة العادة الاجتماعية فى بداية الفصل الذى كتبـه " فى أن رسوخ الصنائع فى الأمصار إنما هو برسوخ الحضارة وطول أمـده "(٣) . فيقول : " والسبب فى ذلك ظاهر ، وهو أن هذه كلها عوائـد للعمـران والأوان ، والعوائد إنما ترسخ بكثرة التكرار وطول الأمد ، فتستحكم صبغة ذلك وترسخ فـى الأجيال . وإذا استحكمت الصبغة عسر نزعها . ولهذا نجد فى الأمصار التى كانت استبحرت فى الحضارة لما تراجع عمرانها وتناقص ، أن بقيت فيها آثار من هـذه الصنائع ليست فى غيرها من الأمصار المستحدثة العمران ولو بلغت مبالغها فـى الوفور والكثرة . وما ذاك إلا لأن أحوال تلك القديمة العمران مـستحكمة راسـخة بطول الأحقاب وتداول الأحوال وتكررها ، وهذه لم تبلغ الغاية بعد "(٤) .

وقد وجه ابن خلدون عناية خاصة إلى العادة وتكونها وآثارها فى الإنسان. ويفسر اعتياد بعض الأفراد الجوع والصبر عليه بقوله " **والسبب فى ذلك العادة ، فإن النفس إذا ألفت شيئًا ، صار من جبلتها وطبيعتها** ، لأنها كثيرة التلون ، فـإذا حصل لها اعتبار الجوع بالتدريج والرياضة فقد حصل ذلك عادة التلـون طبيعـة

---

(١) و (٢) المقدمة ، ص ١٥٩ .

(٣) المقدمة ، ٤٠١ ، ٤٠٢ .

(٤) المقدمة ، ص ٤٠١ ، ٤٠٢ .

لها"[١] . وينتهى من بعد ذلك إلى قانون اجتماعى عظيم الأهمية فى تكوين الشخصية ، وتأكيد أثر التنشئة الاجتماعية فى إكساب الفرد صفات يتميز بها عن غيره من الأفراد. ذلك القانون هو " أن الإنسان ابن عوائده ومألوفه ، لا طبيعته ومزاجه "[٢] .

إن ابن خلدون قد قرر فى قانونه هذا أن البيئة تفعل بالإنسان ما لا تفعله الوراثة والصفات الخلقية التى يولد بها . وقد فسر بقانونه هذا السبب فى أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر ، الذين " ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة ، وانغمسوا فى النعيم والترف ، ووكلوا أمرهم فى المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم ، والحاكم الذى يسوسهم، والحامية التى تولت حراستهم ، واستناموا إلى الأسوار التى تحوطهم والحرز الذى يحول دونهم .. وأهل البدو ، لتفردهم عن المجتمع، وتوحشهم فى الضواحى، وبعدهم عن الحامية ، وانتباذهم عن الأسوار والأبواب ، قائمون بالمدافعة عن أنفسهم لا يكلونها إلى سواهم ، ولا يثقون فيها بغيرهم ، فهم دائما يحملون السلاح ، ويتلفتون عن كل جانب فى الطرق ... صار لهم البأس خلقًا والشجاعة سجية"[٣].

وعلى هذا الأساس استطاع ابن خلدون أن ينقد من اعتقدوا أن التمييز بين الأمم إنما يقع بالأنساب فقط ، وتمكن من تفنيد حجتهم ، وانتهى الى أن ذلك غير صحيح ، وأخذ يوضح رأيه بقوله : " فإن التمييز للجيل أو الأمة يكون بالنسب فى بعضهم كما للعرب وبنى إسرائيل والفرس، ويكون بالجهة والسمة كما للزنج والحبشة والصقالبة والسودان ، ويكون بالعوائد والشعار والنسب كما للعرب ،

---

(١) المقدمة ، ص ٩٠ .
(٢) المقدمة ، ص ١٢٥ .
(٣) المقدمة ، ص ١٢٥ .

ويكون بغير ذلك من أحوال الأمم وخواصهم ومميزاتهم ، فتعميم القول فـــى أهــل جهة معينة من جنوب أو شمال بأنهم من ولد فلان المعروف ، لما شملهم من نحلة أو لون أو سمة وجدت لذلك الأب ، إنما هو من الأغاليط التى أوقع فيها الغفلة عن طبائع الأكوان والجهات ، وأن هذه كلها تتبدل فى الأعقاب ولا يجب اســتمرارها". فالعوائد الاجتماعية ، ولاشك ، من الخصائص الأساسية التى تميز الأقوام والأمــم والمجتمعات والجماعات والأجيال بعضها من بعض .

ويشرح ابن خلدون أثر العوائد الاجتماعية وشدة وطأتها على الناس فـــى حياتهم الاجتماعية ، فيقول : " ... وللعوائد منزلة طبيعية أخرى ، فإن مــن أدرك مثلا أباه وأكثر أهل بيته يلبسون الحرير والديباج ، ويتحلون بالذهب فـــى الــسلاح والمراكب ، ويحتجبون عن الناس فى المجالس والصلوات ، فــلا يمكنـــه مخالفـــة سلفه فى ذلك إلى الخشونة فى اللباس والزى والاختلاط بالناس ، إذ العوائد حينئذ تمنعه وتقبح عليه مرتكبه . ولو فعله لرُمِيَ بالجنون والوسواس فى الخروج عــن العوائد دفعة ، وخُشِي عليه عائدة ذلك وعاقبته فى سلطانه "[(١)] .

ويحاول ابن خلدون **تفسير التغير الاجتماعى تفسيرًا اجتماعيًا** ، فيقـــول : "والسبب الشائع فى تبدل الأحوال والعوائد ، أن عوائد كـــل جيـــل تابعـــة لعوائـــد سلطانه، كما يقال فى الأمثال الحكيمة " الناس على ديـــن الملـــك". وأهـــل الملـــك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر ، فلابد وأن يفزعوا إلى عوائد من قـــبلهم ويأخذوا الكثير منها ولا يغفلوا عوائد جيلهم مع ذلك . فيقع فى عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول ، فإذا جاءت دولة أخرى من بعـــدهم ومزجـــت مـــن عوائدهم وعوائدها خالفت أيضا بعض الشيء وكانت للأول أشد مخالفـــة . ثـــم لا

---

(١) المقدمة ، ص ٨٩ .

يزال التدريج فى المخالفة حتى ينتهى الى المباينة بالجملة ، فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب فى الملك والسلطان ، لا تزال المخالفة فى العوائد والأحوال واقعة"[1] . ومن الواضح أن التلاقح أو المزج الثقافى ، فى رأى ابن خلدون ، هو السبب الأساسى فى تغير الأحوال والعوائد ، وأن هذا التغير يأتى بالتدريج ، ويستغرق أحقابًا طوالاً ، " فلا يكاد يتفطن إليه إلا الآحاد من أهل الخليفة"[2] . ومن ملاحظات ابن خلدون الاجتماعية الدقيقة ، تلك التى سجلها فى قوله " فالعصور تختلف باختلاف ما يحدث فيها من الأمور ، والقبائل، والعصبيات ، وتختلف باختلاف المصالح ، ولكل واحد منها حكم يخصه"[3].

والحق أن ابن خلدون قد كشف فى مقدمته عن قوانين اجتماعية بالغة الأهمية تميط اللثام عن طبيعة العمران البشرى ، وتبين أثر العوائد الاجتماعية فى السلوك الاجتماعى ، الذى يتخذ شكل أعراف وتقاليد وسنن وبدع ، وأن من يتصفح ما كتبه " إميل دوركايم " عن طبيعة العمران البشرى فى كتابه "قواعد المنهج فى علم الاجتماع" ، الذى سبقت الإشارة إليه، لابد أن يجد بونًا شاسعًا بين ما أسهم به ابن خلدون من قدر وفير فى إرساء علمه على قواعد اجتماعية سليمة ، وبين إسهامات "دوركايم " المحدودة ، التى لم يستطع فيها أن يكون وضعيًا واقعيًا كما ينبغى ، على الرغم من المادة الوفيرة التى كان الإثنوجرافيون قد جمعوها من مختلف الشعوب ، تلك المادة التى أفاد منها أكبر إفادة فى مؤلفاته ، وبخاصة عن النظام الدينى وتقسيم العمل الاجتماعى . هذا فضلا عن أن ابن خلدون قد أنشأ فى مقدمته علمه الجديد عن المعاشرة بين بنى الجنس .

---

(١) المقدمة ، ص ٢٩ ، ويفزعوا يلجأوا .

(٢) المقدمة ، ص ٢٨.

(٣) المقدمة ، ص ٢١١ .

ويرى ابن خلدون أن تحكيم أصول العادة وطبيعة العمران ، هو سر فن التاريخ أو علم العمران البشرى والاجتماع الإنسانى ، الذى يرى أن الباحث الذى يعنى به يحتاج " إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأمصار فى السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال ، والإحاطة بالحاضر من ذلك ، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف وتعليل المتفق منها والمختلف ، والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعى كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم ، حتى يكون مستوعبًا لأسباب كل خبره " . والباحث إذ يحيط علمًا بذلك كله ، يستطيع أن يبلور نظرياته وآراءه عن طبيعة العمران والأحوال وفعل العوائد فى البشر ، وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول ، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحًا ، وإلاَّ زيفه واستغنى عنه"[1] . ولذلك قرر أن معرفة طبائع العمران " وهو أحسن الوجوه وأوثقها فى تمحيص الأخبار ، وتمييز صدقها من كذبها[2] " .

ومما لا جدال فيه أن تحكيم أصول العادة وطبيعة العمران والأحوال، يقتضى بالضرورة ويتطلب أولا وقبل كل شىء أن يكون الباحث على علم بهذه الأصول ومعرفة بتلك الطبيعة وإلمام بهاتيك الأحوال. ولا يستطيع ذلك إلا من كان ذا بصيرة اجتماعية نافذة ، ونظر عقلى ثاقب ، يمكنانه من التأمل والاستقصاء والغوص والبحث والتحقيق والتفتيش ، فيصبح فقيهًا فى فهم وقائع الحياة ، قادرًا على التنظير بخصوصها ، متمكنا من استنتاج القوانين العامة التى تفسرها وتحكمها. هذا هو ما فعله ابن خلدون نفسه ، **فاستطاع بقواعده المنهجية التى**

---

(١) المقدمة ، ص ٣٨ .

(٢) المقدمة ، ص ٣٧ .

وضعها واستخدمها أن يبتكر علم الاجتماع ويحدد موضوعه ومسائله . وفى ذلك يقول معلمًا ، ويوضح مستبصرًا متفطنًا : " واعلم أن الكلام فى هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة عزيز الفائدة ، أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص"[1] .

وسوف نتناول مصطلحات ابن خلدون المنهجية الواردة فى هذه الفقرة ، كالتأمل والغوص بالشرح والتوضيح ، عند عرضنا لقاعدة السبر والتقسيم التى أشار إليها فى مقدمته .

---

(١) المقدمة ، ص ٣٨ .

الفصل التاسع

إبداع المنهج الخلدونى

القاعدة المنهجية الرابعة : القياس بالشاهد وبالغائب

تمهيد :

القياس بالشاهد على الغائب مبنى على قاعدة أن حكم الشيء حكم مثله والقياس فى اللغة تقدير الشيء بغيره . ويفيد ذلك فى معرفة الأسباب، أو البرهان على القضية الكلية واعتبار الغائب بالشاهد طريقة من طرق الاستدلال باستخدام ما يعرف بقياس التمثيل والتعليل .

والقياس فى الحقيقة هو الاستنتاج غير المباشر الذى هو فى حقيقته استنتاج حقيقى ، لأنه انتقال من قضيتين أو عدة قضايا إلى قضية نهائية هى النتيجة ، ويلجأ العقل إلى الاستنتاج غير المباشر أو القياس ، فى الأحوال التى يكون فيها الاستنتاج المباشر غير ممكن ، والقياس استدلال فى صميمه الكشف عن الأسباب، أى الربط بين العلل والمعلولات ، والمبدأ الذى يستند إليه القياس هو المبدأ القائل بأن ما يصدق على الجنس يصدق على النوع وعلى جميع افراده[1] .

---

(١) انظر جميل صليبا ، المنطق ط ٢ ، ص ٣٨ ، ٤٩ ، والجنس هو الكلى الذى يندرج تحته ، كليات أخص منه ، ولا يوجد شيء أعم منه . ويعرف بأنه المقول فى جواب " ما هو " على كثيرين مختلفين بالحقيقة . فهو لفظ يشار به إلى كثرة مختلفة الصور تعمها كلها صورة واحدة كالحيوان ، فإنه يعم الإنسان والسباع والطيور والهوام والحشرات ، أما النوع فهو الكل الذى يندرج تحت كل أعم منه ، أى يوجد شيء أعم منه ، ويعرف بأنه القول فى جواب " ما هو " على كثيرين متفقين بالحقيقة . فهو لفظ يشار به إلى كثرة متفقة تعمها كلها صورة واحدة ، أو تعم عدة أشخاص متخذى الصور أو تنطبق عليهم مثل الإنسان والسبع .

ومن أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف . فـإذا رأى الـشيئين المتماثلين أى المتشابهين ، علم أن هذا مثل هذا ، فيجعل حكمهما واحدًا ، كمـا إذا رأى الماء والماء ، والتراب والتراب ، ثم حكم بالحكم الكلى على القدر المشترك ، والحكم بأن شيئًا معينًا يشبه شيئًا معينًا آخر ، أى أنه نظيره يشترك معه فى صفات كثيرة أو فى كل الصفات يسمى قياس الطرد ، أما الحكم باختلاف شـيئين كالمـاء والتراب ، والتفريق بينهما لاختلافهما فى الصفات ، فهو قياس العكس(١) .

وقد استخدم علماء المسلمين القياس للاستدلال فى بحوثهم . فعلماء أصول الدين ، أى علماء الكلام ، قد استخدموه للاستدلال به فى العقليات ليـصوروا بـه حججهم(٢) ، وعلماء أصول الفقه ، توصلوا به فـى الـشرعيات ليـستنبطوا بـه أحكامهم ، ويرجع الأصوليون القياس إلى نوع من الاستقراء العلمى الدقيق القـائم على قانونين هما قانون العلية ، وقانون الاطراد فى وقوع الحـوادث. ويـتلخص قانون العلية فى أن لكل معلول علة، أى أن الحكم فى الأصل قد ثبت لعلة كذا(٣) . أما قانون الاطراد فى وقوع الحوادث فيفسر بأن العلة الواحدة إذا وجـدت تحـت ظروف متشابهة أنتجت معلولاً متشابهًا ، أى القطع بأن علة الأصل موجودة فـى الفرع ، فإذا ما وجدت أنتجت المعلول نفسه(٤) . وعلى هذا الأساس يمكـن القـول

---

(١) انظر تقى الدين أحمد بن تيمية ، المصدر السابق ، ص ٣٧١ .

(٢) وفى ذلك يقول ابن خلدون : " واعلم أن المتكلمين لما كانوا يستدلون فـى أكثـر أحـوالهم بالكائنات وأحوالهم على وجود البارى وصفاته ، وهو نوع استدلالهم غالبـا .. ، المقدمـة، ص ٤٦٦ .

(٣) يفسرون ذلك بقولهم إن حكم التحريم فى الخمر معلول بالإسكار ، أى أن الإسكار الذى ينتج عن شرب الخمر هو السبب فى تحريمها .

(٤) يفسرون ذلك بقولهم إذا وجد الإسكار فى الخمر وجد التحريم ، فإن وُجد الإسـكار فـى أى شراب آخر يجعلنا نجزم التحريم فيه هو بدوره .

بأن هناك نظامًا فى الأشياء واطرادًا فى وقوع الحوادث . ويمكن أن نستنتج من ذلك أن حوادث الطبيعة مطردة ، أو أن الكون محكوم بقوانين عامة ، أو أن السبب الواحد يُحدث تحت ظروف متماثلة النتيجة نفسها[1] .

ويتكون القياس من أربعة أركان هى الأصل والفرع والعلة والحكم. أما الأصل فهو ما تفرع عليه غيره أو ما عرف بنفسه أو ما بنى عليه غيره، وأما الفرع فهو عكس الأصل ، أى أنه ما تفرع على غيره ، وأما العلة فهى الوصف الجامع بين الأصل والفرع . وأما الحكم فهو ثمرة القياس أو نتيجته والمراد به ما ثبت للفرع بعد ثبوت ثبوته للأصل .

ولقد استخدم ابن خلدون القياس قاعدة رابعة من قواعد منهجه للاستدلال على صحة آرائه الاجتماعية والبرهنة على قوانينه العمرانية التى كوّنت الدعائم الأساسية لعلمه الاجتماعى الذى استحدثه . ولم يكن استخدام ابن خلدون إياه أو التوسل به فى الشرعيات ، كما فعل الأصوليون من علماء الكلام وعلماء الفقه ، وانما كان يستعين به فى بسط حججه الاجتماعية وإقامة براهينه للقوانين التى استقرأها بالنظر فى العمران البشرى والاجتماع الإنسانى . ويدعم ذلك الرأى الذى سبق لنا ذكره ، وهو أن ابن خلدون كان متكلمًا وفقيهًا اجتماعيًا ، جعل من المجتمع موضوعًا لكلامه وميدانا لفقهه وإصدار أحكامه ، وأن علم الاجتماع الذى ابتكره هو نتاج المنطق الإسلامى الذى ينشد التوصل إلى اليقين .

---

(١) انظر على سامى النشار ، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاطاليسى ، ص ٨٥ ، ٨٥ .

وعلى الرغم من إلمام ابن خلدون بمختلف العلوم النقلية والعقلية التي كانت قد تجمعت في عصره ، وإحاطته بها إحاطة الباحث المحقق والعالم المدقق، كما تشهد بذلك الفصول التي كتبها في مختلف العلوم في مقدمته ، ومن بينها الفلسفة والمنطق ، فإنه لم يكن من أولئك الباحثين الذين انساقوا انسياقًا جارفًا وراء أساليب التفكير الأرسطية ، واعتمدوا اعتمادًا كليًا على المنطق الصوري الذي كان لا يزال شائع الاستعمال بينهم .

ولكي يبرهن ابن خلدون على صحة أحكامه ، يلجأ إلى القياس في شتى أشكاله . ومن الأمثلة الواضحة على ذلك قوله في البرهنة على أحد قوانينه في "أن عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة"[(١)]، إلا أن الدولة بالرفه ، وكثرة التابع كثرت من أعدادهم . وعلى هذه النسبة في أعداد المتغلبين لأول الملك يكون اتساع الدولة وقوتها ، وأما طول أمدها أيضا فعلى تلك النسبة ، لأن عمر الحادث من قوة مزاجه ، ومزاج الدول إنما هو بالعصبية ، فإذا كانت العصبية قوية كان المزاج تابعًا لها وكان أمد العمر طويلاً . والعصبية إنما هي بكثرة العدد ووفوره كما قلناه "[(٢)] .

---

(١) المقدمة ، ص ١٦٣ ، ويشير في قوله " وكثرة التابع كثرت من أعدادهم " إلى عدد بني مرين في أول ملكهم في شمال إفريقية . ويلاحظ أن ابن خلدون قد استخدم نوعين من القياس . أحدهما قياس الجملة ، وهو قياس مؤلف من عدة قضايا يكون محمول الأول منها موضوعًا للثانية ، ومحمول الثانية موضوعًا للثالثة ، وذلك في قوله إن عمر الحادث من قوة مزاجه ، ومزاج الدول بالعصبية والعصبية بكثرة العدد ووفوره . والقياس الثاني قياس شرطي قياس متصل ، وذلك في قوله " إذا كانت العصبية قوية ، كان المزاج تابعًا لها ، وكان أمد العمر طويلاً " .

(٢) يلاحظ أن ابن خلدون قد استخدم نوعين من القياس . أحدهما قياس الجملة ، وهو قياس مؤلف من عدة قضايا يكون محمول الأول منها موضوعًا للثانية ، ومحمول الثانية موضوعًا

ويعرض عدم القياس فى تمحيص الأخبار والروايات ، أو المعطيات الاجتماعية بوجه عام للزلل والخطأ. ويقول ابن خلدون فى ذلك : "وكثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط فى الحكايات والوقائع ، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثًا أو سمينًا ، ولم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة فى الأخبار ، فضلُّوا عن الحق وتاهوا فى بيداء الوهم والغلط"[1] .

ويتبين من الاقتباس الذى أوردناه فى نهاية الفقرة السالفة أهم المبادئ المنهجية التى اعتمد عليها ابن خلدون فى بحثه فى ظواهر العمران واستقاء قوانين اجتماعية تحكمها والبرهنة على صحة هذه القوانين، وهى مبادئ ينصح الباحث باتباعها إذا أراد أن يأمن الزلل والوقوع فى الخطأ ، تلك المبادئ هى : (١) العرض على الأصول أى القوانين الصحيحة ، (٢) القياس الأشباه والنظائر ومنه قياس التمثيل أى قياس الغائب على الحاضر ، (٣) السبر أى التأمل واستخراج كنه الأمور بواسطة :

(أ) معيار الحكمة وهو المنطق ، أى الأداة العاصمة للذهن عن الخطأ فيما يتصوره ويصدق به والموصلة الى اليقين بإعطاء أسبابه ونتائجه.

للثالثة، وذلك فى قوله إن عمر الحادث من قوة مزاجه ، ومزاج الدول بالعصبية والعصبية بكثرة العدد ووفوره . والقياس الثانى قياس شرطى متصل ، وذلك فى قول " إذا كانت العصبية قوية ، كان المزاج تابعًا لها ، وكان أمد العمر طويلا " .

(١) المقدمة ، ص ٩ ، ١٠ ، ويقصد بالأصول القوانين الصحيحة ، كما ذكر بعد ذلك بأربع صفحات إذ قال : " فلا تثقن بما يلقى إليك من ذلك وتأمل الأخبار واعرضها على القوانين الصحيحة يقع لك تمحيصها بأحسن وجه ، المقدمة ، ص ١٣ ، ١٤ .

(ب) معرفة طبائع الحوادث من الذوات والأفعال وما يعرض لها من الأحوال.

(جـ) تحكيم النظر والبصيرة لتبين الأمور والتعرف عليها والتفطن إلى ما يوجد بينها من أوجه تشابه أو اختلاف ، وتمييز المتفق من المختلف والنظر في أسباب الاتفاق والاختلاف . وفي ذلك يقول ابن خلدون في فاتحة المقدمة : "والبصيرة تنقد الصحيح إذا تمقل ، والعلم يجلو لها صفحات القلوب ويصقل "(1) . ويقول في موضع آخر بخصوص ما في بعض كتب التاريخ الشهيرة من الأخبار التي يطعن في صحتها، "والناقد البصير قسطاس نفسه في تزييفهم فيما ينقلون أو اعتبارهم "(2) . **وهكذا يحمل الناقد السليم الإدراك الثاقب النظر الشديد التفطن مسئولية وزن الأمور وقياس بعضها على بعض للوقوف على العلل والأسباب والوصول إلى البرهان اليقيني** ، ويقول في ذلك : " والناقد البصير قسطاس نظره وميزان بحثه وملتمسه "(3) . ويرى أن المجتمع يكون في حاجة ماسة إلى جهود مثل هذا الناقد العلمية ، عندما لا يتنزه أولو الأمر فيها عن التعسف والميل والانحراف ، ذلك لأن الدولة على حد تعبيره : "إن ذهبت مع الأغراض والحقود وماجت بسماسرة البغي والباطل . نفق البهرج والزائف "(4) .

ويستطيع من يقرأ المقدمة بإمعان أن يخلص إلى حقيقة تستحق منه عناية خاصة فيما يتعلق باعتماد ابن خلدون على القياس . فهو يستخدم قياس التمثيل ،

---

(1) و (2) المقدمة ، ص ٤ ، وتمقل تنظر وتأمل ، ومنه مقلة العين ، والبصيرة قوة القلب المدركة .

(3) المقدمة ، ص ٢٣ .

(4) المقدمة ، ص ٢٣ .

أو قياس الغائب بالشاهد عندما يكون بصدد تمحيص الروايات والأخبار عن أحوال الناس الاجتماعية فى العمران فيما سلف من الزمان والبرهنة على صدقها أو كذبها، ويلجأ إلى القياس البرهاني أو الأصول ، أو قياس الشاهد على الغائب ، حينما يكون معنيًا بالبرهنة على قانون اجتماعى استطاع أن يستقرئه من أحوال العمران فى زمانه ، أو حتى عصره . وتزخر المقدمة بأمثلة شتى من هذين النوعين من القياس . ونذكر على سبيل المثال فقط شاهدًا على استخدام ابن خلدون للقياس الأصولى ما ذكره فى الفصل الخاص بصناعة الغناء من أنه " يحدث فى العمران إذا توافر وتجاوز حد الضرورى إلى الحاجى ثم إلى الكمالى وتفننوا ، فتحدث هذه الصناعة . لأنه لا يستدعيها إلا من فرغ من جميع حاجاته الضرورية والمهمة من المعاش والمنزل وغيره . فلا يطلبها إلا الفارغون عن سائر أحوالهم تفننًا فى مذاهب الملذوذات . وكان فى سلطان العجم قبل الملة منها بحر زاخر فى أمصارهم ومدنهم ، وكان ملوكهم يتخذون ذلك ويولعون به ، حتى لقد كان لملوك الفرس اهتمام بأهل هذه الصناعة ، ولهم مكان فى دولتهم ، وكانوا يحضرون مشاهدهم ومجامعهم ويغنون فيها . وهذا شأن العجم لهذا العهد فى كل أفق من آفاقهم ، ومملكة من ممالكهم "[1] .

---

(١) المقدمة ، ص ٤٢٦ .

الفصل العاشر

إبداع المنهج الخلدونى

القاعدة المنهجية الخامسة : السبر والتقسيم

تمهيد :

السبر والتقسيم هما أصل قاعدة من قواعد المنهج التى أرسى عليها ابن خلدون علمه الجديد ، ذلك لأنهما عمليتان عقليتان أساسيتان للبرهان بوصفهما مسلكين أو دليلين لإثبات العلة . وهاتان العمليتان هما محور عملية الفكر الكبرى عند ابن خلدون ، تلك العملية التى تشتمل على عمليات عقلية صغرى هى النظر ، والتأمل ، والتفطن ، والاعتبار ، والغوص ، ولا يمكن فهم عمليتى السبر والتقسيم إلا فى إطار فهمنا لعملية الفكر الكبرى التى أولاها ابن خلدون عناية خاصة فى مقدمته ، وكتب فيها ثلاثة فصول كمدخل لذلك القسم المهم الذى خصصه لشتى العلوم النقلية والعقلية والتعلم وطرائقه[1].

---

(١) هذه الفصول غير موجودة فى طبعة الهورينى والطبعات الأخرى المنقولة منها والمتداولة فى العالم العربى ، ولكنها موجودة فى طبعة الدكتور على عبد الواحد وافى . وتقع فى بداية الباب السادس وعنوانه " فى العلوم وأصنافها والتعليم وطرائقه وسائر وجوهه وما يعرض فى ذلك كله من الأحوال وفيه مقدمة ولواحق " .. مقدمة ابن خلدون، تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافى ، عناوين الفصول الثلاثة الأول من هذا الباب على النحو التالى " فصل فى الفكر الإنسانى " ، و" فصل فى أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر " ، و " فصل فى العقل التجريبى وكيفية حدوثه " – المصدر نفسه ، ص ١١٠٨ – ١١١٣ .

هذا فضلا عما ذكره عن الإدراك والفكر في " المقدمة السادسة في أصناف المدركين من البشر بالفطرة أو الرياضة "[1] ، وفي " الفصل السابع عشر في علم المنطق " [2] من الباب السادس أيضا ، وفي الفصل الرابع والعشرين منه " في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها"[3] ، ثم أخيرًا في الفصل التاسع والعشرين من الباب نفسه " في وجه الصواب في تعلم العلوم وإفادته"[4] .

ووفق نظرية ابن خلدون عن الترتيب المحكوم في الوجود باتصال ذواته وقواه بعضها ببعض[5] ، يرى أن للنفس قوة مدركة وأن " قوى الإدراك مرتبة ومرتقية إلى القوة العليا منها وهي المفكرة التي يعبرون عنها بالناطقة ، فقوى الحس الظاهرة بآلاته من البصر والسمع وسائرها ترتقي إلى الباطن وأوله الحس المشترك ، وهو قوة تدرك المحسوسات مبصرة ومسموعة وملموسة وغيرها في حالة واحدة . وبذلك فارقت قوة الحس الظاهر ، لأن المحسوسات لا تزدحم عليها في الوقت الواحد . ثم يؤدي الحس المشترك إلى الخيال وهو قوة تمثل الشيء المحسوس في النفس كما هو مجردًا عن المواد الخارجية فقط .. ثم يرتقي الخيال إلى الواهمة والحافظة . **فالواهمة** لإدراك المعاني المتعلقة بالشخصيات كعداوة زيد وصداقة عمرو ورحمة الأب وافتراس الذئب . **والحافظة** لإبداع المدركات كلها متخيلة وغير متخيلة ، وهي لها كالخزانة تحفظها لوقت الحاجة إليها ... ثم ترتقي جميعها إلى قوة الفكر ... وهي القوة التي تقع بها حركة الرؤية والتوجه نحو

---

(١) المقدمة ، ص ٩١ – ١١٩ .

(٢) المقدمة ، ص ٤٨٩ – ٤٩٢ .

(٣) المقدمة من ص ٥١٤ – ٥١٩ .

(٤) المقدمة ، ص ٥٣٣ – ٥٣٦ .

(٥) المقدمة ، ص ٩٥ ، ٩٦ .

التعقل ... " [1]. ومن حيث إدراك الإنسان للعالم الاجتماعى المحيط بـــه وجميـــع المعطيات الاجتماعية التى يستطيع التوصل إليها ، يمكن أن تسمى تلك العمليـــات النفسية التى يتضمنها الإدراك وهى الإحساس المشترك ، والتخيـــل ، والتـــوهم ، والحفظ ، ثم التفكير ، استبطانا اجتماعيًا ، وهو عملية نفسية كبرى شاملة للعمليات الخمس ، التى تعد عملية التفكير أبرزها وأعظمها أهمية ، كما سنوضح فيما بعد .. فالعلماء عن طريق " المدارك الحسية والخيالية وتركيب المعـــانى مـــن الحافظـــة والواهمة على قوانين محصورة وترتيب خاص ، يستفيدون به العلوم التـــصويرية والتصديقية التى للفكر فى البدن ، وكلها خيالى منحصر نطاقه، إذ هو مـــن جهـــة مبدئه ينتهى إلى الأوليات ولا يتجاوزها "[2] . ويقرر ابن خلدون أن " هذا هو فى الأغلب نطاق الإدراك البشرى الجسمانى ، وإليه تنتهى مدارك العلمـــاء وترســـخ أقدامهم "[3] .

وما يهمنا فى عملية الاستبطان الاجتماعى الكبرى هذه هى تلـــك العمليـــة الخامسة الأخيرة وهى عملية التفكر التى لا يمتاز بها الإنسان عن الحيوان فحسب، بل يتفاوت فيها البشر بدرجة ملحوظة ، كما أنها العملية التى يتسنى عن طريقهـــا الخلق والأصالة ، وهى فى رأينا العملية التى استطاع ابن خلدون بواسطتها ابتكار علمه الجديد وهو **علم المعاشرة بين بنى الجـــنس** ، وهذا ما سنبينه فيمـــا بعـــد . والذى يحملنا على تسمية عمليات الإدراك النفسى الخمس استبطانًا اجتماعيًا هـــو

---

(١) المقدمة ، ص ٩٧ ، وقد غيرنا بعض الكلمات معتمدين فى ذلك على مقدمة ابـــن خلـــدون " تحقيق على عبد الواحد وافى ، ص ٥١٣ ، وعلى مقدمة ابن خلدون ، تحقيـــق المستـــشرق الفرنسى " أ. م. كاتريير " ، ص ١٧٥ ، ١٧٦ .

(٢) المقدمة ، ص ٩٧ .

(٣) المقدمة ، ص ٩٧ .

أن ابن خلدون نفسه يقرر أن إدراك النفس الناطقة " على نوعين : إدراك بالظـــاهر وهو الحواس الخمس ، وإدراك بالباطن بالقوى الدماغية "(١) .

الاستبطان الاجتماعي :

ويفسر ذلك السبب في أننا وجدنا أن أكثر الاصطلاحات ملاءمـــة لعمليـــة الفكر الكبرى التي أشرنا إليها آنفا ، والتي تشتمل على العمليات العقليـــة المحـــددة التي وضحها ابن خلدون في مقدمته ، هو اصطلاح " الاستبطان الاجتماعي " الذي يعني التأمل الذاتي في محتويات الشعور الاجتماعية(٢) ، تلك المحتويات التي تكون خارجة عن الباحث نفسه فيدركها ويستبطنها أي يحولها مـــن تشخـــصات ماديـــة موضوعية خارجة عنه إلى تصورات معنوية ذاتية مختزنة في باطنه، ثم يغـــوص فكره فيها ويجول بينها باحثًا عن المعاني التي يتناولها بالسبر والتقسيم حتى يتسنى له البرهان . ولقد هدتنا آراء ابن خلدون نفسه في عملية الفكر وتوجيهاته المنهجية في البرهان إلى هذا الاصطلاح المقتبس من علم النفس بعد تحديده بإكسابه المسحة الاجتماعية ، ليتلاءم مع عملية التأمل في العالم الاجتمـــاعي لاســـتقرار القـــوانين

---

(١) المقدمة ، ص١٠٤ .

(٢) تعتمد عملية الاستبطان أو التأمل الباطني على تذكر الماضي الذي يكون قد أدركه الباحـــث بوسائله المختلفة ثم تبطنه واختزنه ، ولما كان الباحث الاجتماعي إنما يعنى بجمـــع المـــادة الاجتماعية بغية تأملها فيما بعد وهو مختلٍ بنفسه عاكف على كتابة تقريره عن بحثه ، كمـــا فعل ابن خلدون عند كتابة مقدمته ، فإن هذا الاستبطان يكـــون اجتماعيًّـــا ، ذلـــك بالنـــسبة لمحتويات الشعور لديه ، وهي المحتويات الاجتماعية التي تعنيه كباحث اجتماعي ، وفـــي هذه الحالة يكون تأمله الباطني اجتماعيًّا لا نفسيًّا ، بمعنى أنه لا يعنى مطلقا بكيفية إحساسه بتلك المحتويات الاجتماعية ، تلك المحتويات التي تكون في ذهنه عالمًا اجتماعيًّا يبدو فيـــه وكأنما هو مسجل تسجيلاً سينمائيًّا ، فيستطيع الفكر في أية لحظة من لحظات التأمل أن يرى الرؤيا التي يطلبها .

الاجتماعية والكشف عنها كحقائق اجتماعية والبرهان عليهـا . ولـيس بخـافٍ أن الاستبطان الاجتماعى عملية جد معقدة وصعبة ، لا يقدر عليها إلا الراسخون فـى العلم ممن وهبوا أنفسهم للبحث عن الحقيقة .

الغوص :

ولما كان الغوص عملية عقلية مرتبطة بعمليتى السبر والتقسيم فى عمليـة الاستبطان الاجتماعى ، فقد رأينا أن نبين كنهها فى ضوء ما كتبه ابن خلدون فـى مواضع معينة فيها . فهو يؤكد فى حديثه عن علمه الجديد وموضوعه ومـسائله " أن الكلام فى هذا الغرض مستحدث الصنعة ، غريب النزعة ، غزير الفائدة ، أعثر عليه البحث ، وأدى إليه الغوص "[1] . ويزيد تلك العملية وضوحًا قوله فى نهايـة المقدمة ، أى نهاية الكتاب الأول الذى كشف فيه طبيعة العمران وما يعرض فيه: " وقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كفاية . ولعل من يأتى بعدنا ممن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم مبين يغوص من مسائله على أكثر مما كتبناه . فليس علـى مـستنبط الفن إحصاء مسائله ، وإنما عليه تعيين موضوع العلم وتنويع فصوله ومـا يـتكلم فيه. والمـتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئًا فشيئًا إلى أن يكتمل"[2] . ويفهـم من ذلك أن الغوص يؤدى إلى الكشف عن الدرر ، وهى الجديد المبتكر من الأفكار فى بحر العلوم الزاخر .

---

(١) المقدمة ، ص ٣٨ .

(٢) المقدمة ص ٨٨ ، و " إحصاء " أصوب من " استقصاء " الواردة فى طبعة "كاترمير" ويقصد بها إحصاء مسائله كلها ، ولكن " موضوع " الواردة فى تلك الطبعة أصوب من " موضع " الواردة فى الطبعة المصرية للهورينى . انظر مقدمة ابن خلدون ، طبعة " كاترمير" جـ ٣، ص ٤٣٤ .

وينصح ابن خلدون بتهيئة الذهن لعملية الغوص ، وذلك في المسائل العويصة التي يحار الفكر فيها ، فيقول معلمًا موجهًا : " فإذا ابتليت بمثل ذلك وعرض لك ارتياب في فهمك أو تشغيب بالشبهات في ذهنك ، فاطرح ذلك وانبذ حجب الألفاظ وعوائق الشبهات ، واترك الأمر الصناعي جملة ، واخلص إلى فضاء الفكر الطبيعي الذي فطرت عليه ، وسرح نظرك فيه ، وفرغ ذهنك للغوص على مرامك منه ، واضعا قدمك حيث وضعها أكابر النظار قبلك .. فإذا فعلت ذلك أشرقت عليك أنوار الفتح من الله بالظفر بمطلوبك وحصل الإلهام الوسط الذي جعله الله من مفيضات هذا الفكر وفطره عليك "[1] . . فهو هنا ينصح بترك الأمر الصناعي ، أي علم المنطق ومبادئه ، وبالجولان في فضاء الفكر الطبيعي ، أي الذهن ذي الأبعاد المتعددة والمحتوى الحافل بشتى المعاني والصور ، ثم بتفريغ الذهن مما عدا موضوع البحث ليقوم الفكر **بالغوص على ما يمكن أن يلتقط بالإلهام من قوانين بالاستقراء** ، وما يصح أن يكون مادة للسبر والتقسيم للكشف عن العلل والأسباب، وهكذا نجد أن الإلهام لا يكون إلا في أثناء عملية الغوص والتعمق وجولان الفكر في فضائه بين محتوياته من المعلومات الحاضرة فيه ، وبذلك يكون الإلهام فيض الفكر ، ويكون أيضا وسطًا بين العمليات العقلية السابقة عليه والعمليات الصناعية التالية له ، وهي إفراغ المعاني الجديدة الملهمة في قوالب الأدلة وصورها ، ثم كسوتها بصور الألفاظ وإبرازها إلى العالم الخارجي ، عالم الخطاب والمشافهة[2] .

---

(١) المقدمة ، ص ٥٣٥ ، ٥٣٦ ، وقد صوبنا بعض الكلمات وفق ما ورد في مقدمة ابن خلدون ، طبعة " كاترمير " ، جـ ٣ ، ص ٢٥٦ ، ٢٥٧ .

(٢) انظر المقدمة ، ص ٥٣٦ .

والغوص كما ذكر ابن خلدون هو العملية التى يلجأ إليها أكابر النظار الذين يعنون بتنظير المسائل ، أى استقراء نظريات بصددها . فهم " معتادون النظر الفكرى ، والغوص على المعانى وانتزاعها من المحسوسات ، وتجريدها فى الذهن أمورًا كلية عامةً [1]. ويشبههم فى ذلك " أهل الذكاء والكيّس من أهل العمران ، لأنهم يتزعون بثقوب أذهانهم إلى مثل شأن الفقهاء من الغوص على المعانى "[2] . وعندما يتناول أصول الفقه ومن اشتغلوا به وكان لهم فيه قدح مُعلى ، يقرر أنه كان لفقهاء الحنفية فى الاستدلال العقلى واستنباط القوانين التى تستفاد الأحكام بها " اليد الطولى من الغوص على الكتب الفقهية ، والتقاط هذه القوانين من مسائل الفقه ما أمكن "[3] . فالغوص هنا هو الوسيلة للعثور على القواعد السليمة التى يمكن بناء الفتوى على أساسها ، أى هو الطريق إلى الابتكار والتفنن . ويوضح هذا المعنى تمام الوضوح تفسيره لفساد أهل المدينة عندما تبلغ الحضارة فيها مبلغها من الترف والنعمة ، إذ يقول : " وأما فساد أهلها فى ذاتهم واحدا واحدًا على الخصوص، فمن الكد والتعب فى حاجات العوائد والتلون بألوان الشر فى تحصيلها بحصول لون آخر من ألوانها فلذلك يكثر منهم الفسق والشر والسفسفة والتحيل على تحصيل

---

(١) و (٢) المقدمة ، ص ٥٤٢ . ويلاحظ أن خطأ هؤلاء العلماء فى نظر ابن خلدون ، ليس فى قيامهم بعملية النظر والفكر أو بعملية الغوص ، ولكن فى الحكم على تلك المعانى المنتزعة من المحسوسات والمجردة فى الذهن أمورًا كلية عامة بأمر العموم، " لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس " وكذلك فى تطبيق الكل من بعد ذلك على الخارجيات ، المكان نفسه .

(٣) المقدمة ، ص ٤٥٥ .

المعاش من وجهه ، ومن غير وجهه، وتتصرف النفس إلى الفكر فى ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة له.."[1].

وهنا يبرز ابن خلدون ثلاث عمليات عقلية : أولها انصراف النفس عن كل شيء سوى الترف والمتعة والمال اللازم لتحصيلها ، وثانيها تركيز الفكر فى هـذه الأمور وما يرتبط بها فى الذهن وجولانه بينها ، وثالثها الغـوص علـى الحيـل المبتكرة التى تمكن من تحقيقها .

السبر والتقسيم :

ووفق ترتيب العمليات الفكرية التى تجرى فى الذهن والتى تشتمل عليهـا عملية الاستبطان الاجتماعى الكبرى ، تأتى من بعد العمليات العقلية المبينـة آنفًـا تلكما العمليتان اللتان تكونان أهم قاعدة منهجية عند ابـن خلـدون وهمـا السـبر والتقسيم . وقد اعتمد عليهما اعتمادًا كبيرًا فـى الوصـول إلـى العلـل الحقيقيـة للظواهر، وإن كان فى نظرنا قد انفرد بالفهم السليم لهاتين العمليتين اللتـين يـرد توضيحهما فى كتب المنطق على أساس أن السبر هو حصر الأوصاف التى توجد فى الأصل والتى تصلح للعلية فى بادئ الرأى ، وأن التقسيم هو إبطال ما لا يصلح منها فيتعين الباقى للعلّية[2] . ذلك أنه تفطن أن السبر عملية عقلية تأتى قبل التقسيم . السبر هو حصر الفكر فى البحث فى المعلومات الحاضرة فى الذهن عن أقسـام العلة أو الأوصاف التى تصلح للعلية والتقاطها ، والتقسيم هو تصنيف هذه الأقسـام أو الأوصاف وإبطالها واحدًا واحدًا الى أن يبقى قسم هو الوحيد الذى تنحصر فيـه

---

(١) المقدمة ، ص ٧٣٢ .

(٢) انظر : على سامى النشار ، المصدر السابق ، ص ٩٢ ، ٩٣ ، وكذلك انظر تقى الدين أحمد بن تيمية ، المصدر السابق ، ص ٣٠٥ ، ٢١٠ ، ٢٣٧ ، ٢٤٤ .

العلة ، أو وصف هو الفريد الذى يصلح للعلة . ويعزز رأينا هذا قول ابن خلدون عن المنطق وتفريق الناس بينه وبين العلوم الفلسفية " بأنه قانون ومعيار للأدلة فقط يسير به الأدلة منها كما يسير من سواها "(١).

وقد صرح ابن خلدون فى موضع واحد فقط بإجرائه عمليتى السبر والتقسيم ، فى الفصل الذى شرح فيه اختلاف الأمة فى حكم منصب الخلافة والإمامية وشروطه(٢) ، عند تفسيره الحكمة فى اشتراط النسب القرشى ، فقال : " إن الأحكام الشرعية كلها لابد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتشرع لأجلها . ونحن إذ بحثنا عن الحكمة فى اشتراط النسب القرشى ، ومقصد الشارع منه ، لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبى صلى الله عليه وسلم كما هو فى المشهور ، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلا ، لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت . فلابد إذن من المصلحة فى اشتراط النسب ، وهى المقصودة من مشروعيتها . وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التى تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملة وأهلها، وينتظم حبل الألفة فيها . وذلك أن قريشًا كانوا عصبية مضر وأصلهم وأهل الغلب منهم . وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف . فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ، ويستكينون لغلبهم . فلو جعل الأمر فى سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم . ولا يقدر غيرهم من قبائل مضر أن يردهم عن الخلاف ولا يحملهم على الكره ، فتفرق

---

(١) المقدمة ، ص ٤٦٥ ، وذلك على اساس أن المنطق هو الأمر الصناعى الذى يساعد الفكر فى التنظير الصحيح ، انظر المقدمة ، ص ٤٩٠ ، ٥٣٦ .

(٢) انظر المقدمة ، ص ١٩١ – ١٩٦ .

الجماعة وتختلف الكلمة . والشارع محذر من ذلك ، حريص على اتفاقهم ورفع التنازل والشتات بينهم لتحصل اللحمة والعصبية ، وتحسن الحماية"(١).

فالسبر فى الفقرة السابقة هو النظر والتقصى ومعرفة السبب فى اشتراط النسب القرشي ومحاولة استقراء العلة فى ذلك . وتؤدى عمليته العقلية التى تحدث نتيجة جولان الفكر فى الذهن إلى افتراض أن العلة فى اشتراط ذلك النسب إما أن تكون مجرد التبرك بالقرشية التى ينتمي إليها رسول الله ، وإما أن تكون العصبية الطبيعية التى لقريش . والتقسيم هو تحليل كل تعليل على حدة ، وإبطال ما لا مصلحة فيه فى اشتراط النسب القرشى ، وإثبات ما يتحقق به حكم الشارع الذى رأى أن القرشية شرط خامس يضاف إلى شروط الإمامة والخلافة الأربعة المعروفة وهى العلم ، والعدالة ، والكفاية ، وسلامة الحواس والأعضاء مما يؤثر فى الرأى والعمل(٢). وقد قام ابن خلدون بهذا التحليل ببراعته المعهودة ، ممهدًا بذلك إلى الحكم الذى انتهى إليه ، والذى قرره بقوله : " فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب ، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة ، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية، فرددناه إليها وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية وهى وجود العصبية ، فاشترطنا فى القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبية قوية

---

(١) المقدمة ، ص ١٩٥ ، والكرة الرجوع . ومن الغريب أن يفسر الدكتور على عبد الواحد وافي عبارة وسبرنا وقسمنا " بقوله " " من معانى القسم الرأى ، وأن يقع فى قلبك الشيء فتظنه ، ثم يقوى ذلك الظن ، فيصير حقيقة . وقسم أمره قدره (القاموس)، وهذه المعانى هى المقصودة فى عبارة ابن خلدون ، أى إذا نظرنا وبحثنا وقدرنا الأمور " ، مقدمة ابن خلدون، تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافى ، جـ ٢ ، ١٩٥ ، حاشية ٥٨٣ .

(٢) انظر المقدمة ، ص ١٩٣ .

غالبة على من معها لعصرها ، ليتبعوا من سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الحماية "[1] .

لقد كانت قاعدة السبر والتقسيم ، التى هى محور الاستبطان الاجتماعى عند ابن خلدون ، حجر الزاوية فى ذلك البناء الفكرى العملاق، وهو المقدمة . فلما أضاف إلى تلك القاعدة قاعدته المنهجية الخامسة وهى التعميم الحذر ، استطاع أن يخرج من مشكلة الاستقراء التى أساسها الانتقال من الجزئى إلى الكلى ، أى من الحوادث المشاهدة إلى الحوادث الأخرى التى لم تشاهد . وفيما يلى بيان هذه القاعدة وإلى أى حد بلغ حذر ابن خلدون فى صياغة قوانينه الاجتماعية وبلورة نظرياته العمرانية ، التى استقرأها من مشاهداته ومطالعاته ومما استطاع أن يحصل عليه من أهل الخبرة فى مختلف العلوم والفنون .

---

(١) المقدمة ، ص ١٩٦ .

الفصل الحادى عشر

إبداع المنهج الخلدونى

القاعدة المنهجية السادسة : التعميم الحذر

تمهيد :

من المعلوم أن طرق الاستقراء لا تجيز التعميم من الحوادث التى تمت مشاهداتها إلى الحوادث التى لم تشاهد ، ولكنها تبرهن على صحة الفروض بالنسبة إلى الحقائق المشاهدة لا غير . ومما لا شك فيه أنه لا معنى للبرهان فى العلوم الطبيعية ، المادية العناصر إلا إذا كان مشتملا على التحقيق التام . فليس فى صدق الأحكام التى يمكن التوصل إليها عن هذا الطريق شبهة ، لأنها مبنية على استقصاء جميع الحقائق الخاصة بكل الظواهر المعلومة لدى الباحث . وما على من يريد أن يتيقن صدقها إلا النظر فى الأحوال الجزئية التى تنطبق عليها للتحقق من وجودها فى جميع الأفراد . وهذا التحقيق ممكن ما دامت الأجرام والمواد والمعادن المعروفة محدودة العدد .

ولكن الاستقراء الموسع الذى يعرف بالاستقراء العلمى يختلف كل الاختلاف عن الاستقراء العام ، الذى يبدأ بتفحص الأحوال الجزئية ثم ينتهى منها إلى قوانين وأحكام ونظريات عامة ، بعد اختبار عدد محدود من الحالات اختبارًا علميًا منظمًا ، يمكن من الانتقال من الحكم على الحقائق المشاهدة ، أى على بعض أفراد الشيء ، إلى الحكم على الحقائق غير المشاهدة ، أى على جميع أفراد الشيء. وقد سمى هذا الاستقراء الناقص أو غير التام استقراءً موسعًا ، لأن الفكر لا يتقيد فيه بالحدود المقررة ، بل يوسع نطاق التجربة والملاحظة وينتقل من

المحدود إلى غير المحدود .وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على أن نتائج الاستقراء الموسع أو الناقص أو العلمى ليست يقينية دائمًا . والاستقراء بهذا المعنى، يصلح للبحث عن الحقيقة وليس للبرهان عليها . فهو من هذه الناحية استنتاج مؤقت مفتقر إلى نشاط تجريبى تؤدى إليه الأحداث الاجتماعية من تلقاء نفسها ، كما يحدث فى حالات الطوارئ مثلا ، أو استنتاج مؤقت ينتظر تحقيقًا تجريبيًا يقوم به الباحثون بإرادتهم ووفق تدبير خاص منهم . وهذا صحيح لأن النتيجة في الاستنتاج لا تصدق إلا إذا صدقت المبادئ . فإذا كانت الفروض ، وهى مبدأ الاستدلال ، مشربة بالشك كما هى الحال فى الاستقراء ، فإن نتيجتها لا يمكن أن تكون يقينية .

ولما كان ابن خلدون قد اعتمد اعتمادًا أساسيًا على استقراء أحداث التاريخ ذواتٍ كانت أو أفعالا ، وعلى الاستقراء من ملاحظاته ، للتوصل إلى قوانينه وأحكامه ونظرياته ومبادئه فى العمران البشرى وصياغتها ، فإنه قد وجد لزامًا عليه ، كعالم متنبه إلى عملية الاستقراء الناقص من جهة ، وطبائع الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى من جهة أخرى ، أن يتحفظ عند التعميم ، لأن نتائج الاستقراء الناقص أو الموسع ، وبخاصة فى محيط التجمعات البشرية المتفاعلة ، غير يقينية ، وإن كانت قريبة من اليقين ، إذا كان ذلك مبنيًا على تكرار أحداث التاريخ المتشابهة وإفضائها إلى نتائج متشابهة . ولذلك كان **يحتاط عند صياغة قوانينه ومبادئه وأحكامه ونظرياته. فيستخدم كلمات " فى الغالب " و " من الغالب"، " غالبًا " ، و"فى الأكثر" ، " فى النادر الأقل " ، و " قد " الاحتمالية ، و"ربما " ، و"إلا فى الأقل".**

عناوين حذرة :

ويظهر ذلك بوضوح فى بعض عناوين فصول المقدمة مثـل : " إنــه إذا استقرت الدولة وتمهدت فقد تستغنى عن العصبية "[١] . و " إنه قد يحـدث لـبعض أهل النصاب الملكى دولة تستغنى عن العـصبية "[٢] . و " إن الأوطـان الكثيـرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة"[٣] و " إن المبانى التى كانت تختطهـا العرب يسرع إليها الخراب إلا فى الأقل "[٤] . و" إن السعادة والكـسب يحـصلان غالبًا لأهل الخضوع والتملق وإن هذا الخلـق مـن أسـباب الـسعادة "[٥] ، و "إن القائمين بأمور الدين من القضاء والفتيا والتدريس والإمامة والخطابة والأذان ونحو ذلك لا تعظم ثروتهم فى الغالب "[٦] ، و " من حصلت له ملكة فى صناعة فقـل أن يجيد بعد فى ملكة أخرى "[٧] ، و " تفسير الذوق فى مصطلح أهل البيان وتحقيـق معناه وبيان أنه لا يحصل غالبًا للمستعربين من العجم "[٨] ، و" إنه لا تتفق الإجادة فى فنى المنظوم والمنثور معًا إلا للأقل "[٩] .

---

(١) المقدمة ، ص ١٥٤ .

(٢) المقدمة ، ص ١٥٦ .

(٣) المقدمة ، ص ١٦٤ .

(٤) المقدمة ، ص ٣٥٩ .

(٥) المقدمة ، ص ٣٩٠ .

(٦) المقدمة ، ص ٣٩٣ .

(٧) المقدمة ، ص ٤٠٥ .

(٨) مقدمة ابن خلدون ، تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافى ، (ص ١٣٩٩ . وقـد سـقطت كلمة " غالبًا " من الطبعة البيروتية .

(٩) المقدمة ، ص ٥٦٨ .

وكما يظهر حذر ابن خلدون عند التعميم فى عناوين بعض فصول مقدمته، فإنه يظهر كذلك وبوضوح أكثر فى سياق شرحه لآرائه وصياغة قوانينه وللبرهنة عليها . فهو عندما يبرهن على " أن معاناة أهل الحضر للأحكام مفسدة للبأس فيهم ذاهبة بالمنعة منهم "[1] ، يبدأ بقانون اجتماعى أساسى هو أنه " من الغالب أن يكون الإنسان فى ملكة غيره "[2] ، لأن كل واحد من البشر لا يملك أمر نفسه ، والرؤساء والأمراء المالكون أمور الناس قليلو العدد بالنسبة إلى من يكونون فى ملكتهم . وعندما يبرهن على " أن نهاية الحسب فى العقب الواحد أربعة آباء "[3] ، يقول متحفظًا : " واشتراط الأربعة فى الأحساب إنما هو فى الغالب ، وإلا فقد يدثر البيت من دونه الأربعة ويتلاشى ويتهدم ، وقد يتصل أمرها إلى الخامس والسادس، إلا أنه فى انحطاط وذهاب "[4] ، وكذلك يتجه الاتجاه الحذر نفسه عندما يبرهن على مبدئه فى " أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص"[5]، ويحدد عمر الدولة بثلاثة أجيال ، طول كل منها أربعون سنة ، ويقول فى ذلك محتاطًا : " ولا تعدو الدول فى الغالب هذا العمر بتقريب قبله أو بعده، إلا إن عرض لها عارض آخر من فقدان المطالب ، فيكون الهرم حاصلا مستوليًا والطالب لم يحضرها ، ولو جاء الطلب لما وجد مدافعًا " . وهو يستعمل الاصطلاح الحذر نفسه عندما يقصد تحديد الاطوار التى تنتقل الدولة فيها ويكون لها فيها حالات متجددة ، ويكتسب

---

(١) و (٢) المقدمة ، ص ١٢٥ .
(٣) المقدمة ، ص ١٣٦ .
(٤) المقدمة ، ص ١٣٧ .
(٥) المقدمة ، ص ١٧٠ .

القائمون بها فى كل طور خلقًا من أحواله لا يكون مثله فى الطور الآخر ، فيقـول متحفظًا : " وحالات الدولة وأطوارها لا تعدو فى الغالب خمسة أطوار "[١] .

اصطلاحات حذرة :

ويستعمل ابن خلدون الاصطلاحات الحذرة الأخرى التى يحتاط بها عنـد تفسير قوانينه مثل اصطلاحات : " فى الأكثر " و " ربما " و " قد " و " فى النـادر الأقل " و " قلّ " . فهو عندما يبرهن على قانونه فى " أن المغلـوب مولـع أبـدًا بالاقتداء بالغالب فى شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده"[٢]، يقول فى حذره المعهود : " وانظر إلى كل قطر من الأقطار كيف يغلب على أهلـه زى الحاميـة وجند السلطان فى الأكثر لأنهم الغالبين لهم، حتى إنه إذا كانت أمة تجاور أخـرى ولها الغلب عليها ، فيسرى إليهم من هذا التشبيه والاقتداء حظ كبيـر"[٣]. وعنـدما يفسر ما يعرض فى الدول من حجر السلاطين والاسـتبداد علـيهم ، يقـول فـى استبصار وتيقن وواقعية : " فربما حدث التغلب علـى المنـصب مـن وزرائهـم وحاشيتهم ، وسببه فى الأكثر ولاية صبى صغير أو مضعف مـن أهـل المنبـت يترشح للولاية بعهد أبيه أو بترشيح ذويه .. "[٤] ، فيكون له وزير يأنس منه العجز فيحجبه عن الناس وينسيه النظر فى أمور الدولة ، التى يتولاها الوزير نيابة عنـه فتستحكم له بذلك صبغة الرئاسة والاستبداد ويتحول الملك إليه ويؤثر به عـشيرته وأبناءه من بعده[٥] . ولكن ابن خلدون لا يقف فى التفسير عند هذا الحد ، بل يعود

---

(١) المقدمة ، ص ١٧١ .
(٢) المقدمة ، ص ١٤٧ .
(٣) المقدمة ، ص ١٤٧ .
(٤) المقدمة ، ص ١٨٥ .
(٥) انظر المقدمة ، ص ١٨٥ ، ١٨٦ .

فيقول فى احتياط شديد : " وقد يتفطن ذلك المحجور المغلب لشأنه فيحاول بالخروج من ربقة الحجر والاستبداد ، ويرجع الملك إلى نصابه ، ويضرب على أيدى المتغلبين عليه، إما بقتل وإما برفع عن الرتبة فقط ، إلا أن ذلك فى النادر الأقل، لأن الدولة إذا أخذت فى تغلب الوزراء والأولياء ، استمر لها ذلك وقلّ أن تخرج عنه ، لأن ذلك إنما يوجد فى الأكثر عن أحوال الترف ونشأة أبناء الملك منغمسين فى نعيمه ... وهذا التغلب يكون للموانى والمصطنعين ضد استبداد عشير الملك على قومهم وانفرادهم به دونهم، وهو عارض للدولة ضرورى كما قدمناه . وهذان مرضان لا برء للدولة منهما إلا فى الأقل النادر " [1]: وهناك أمثلة أخرى لحذر ابن خلدون عند تعميم مبادئه وقوانينه ونظرياته فى الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى الذى عالج موضوعه ومسائله فى مقدمته ، ولكنا نكتفى بما أوردناه على سبيل المثال لا الحصر .

والأمر اللافت للنظر هو أن **كثيرًا ممن تناولوا مبادئ ابن خلدون ونظرياته الاجتماعية بالتحليل والنقد ، لم يفطنوا إلى هذه القاعدة المنهجية البارزة فى مقدمته** . تلك القاعدة التى التزمها ابن خلدون فى صياغة بعض نظرياته وتفسير عدد غير قليل من قوانينه فى الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى، لأنه كان على علم بطبيعة العمران ، وعلى بينة من الأحوال فى الاجتماع الإنسانى . وقد جعله ذلك يوقن بأن التعميم المطلق فيما يتعلق بالحوادث الاجتماعية الخاصة بالبشر فى تجمعاتهم ، أمر غير واقعى ، فإن كان قانون الاحتمال نشيطًا فى العلوم الطبيعية المادية العناصر ، فإنه أعظم نشاطًا فى العلوم الطبيعية البشرية العناصر ، وفى مقدمتها علم الاجتماع . وهو باعتباره علمًا لابد أن يضع علماؤه

---

(١) المقدمة ، ص ١٨٦ .

حساب الاحتمال فى اعتبارهم . وإذا كانت حوادث الطبيعة كثيرة التعقيد والاشتباك، فإن الحوادث الاجتماعية أشد تعقيدًا وأعظم اشتباكًا ، وبخاصة فى العمران الحضرى الكامل(١) .

السببية والحتمية :

لقد اعتمد ابن خلدون فى تعميم استقراءاته من الحوادث الاجتماعية على مبدأين أساسيين ، استنتجهما بدورهما من تأمل الوقائع والأحوال على مر العصور والأجيال ، هذان المبدآن هما مبدأ السببية ومبدأ الحتمية ، فمبدأ السببية يقرر أن لكل معلول علة ، وأن العلل المتشابهة تحدث للمعلولات المتشابهة . ويدل ذلك على أن جميع الحوادث الاجتماعية خاضعة للقوانين . ومما يقوله ابن خلدون فى ذلك: " اعلم أرشدنا الله وإياك ، أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام ، وربط الأسباب بالمسببات ... " (٢). ولذلك قرر أن التاريخ: " فى باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق "(٣). ومبدأ الحتمية يقرر أن العالم متسق تجرى حوادثه على نظام دائم لا يشذ عنه فى الزمان شىء ، وأن نظام العالم كلى عام لا يشذ عنه فى المكان حادث أو ظاهرة أو تغير . والحق أنه لولا اعتقاد ابن خلدون بأن لكل معلول عله ، لما بحث عن علل الكائنات وأسباب الوقائع ، ولولا اعتقاده بأن الحوادث الاجتماعية إنما تجرى على نظام كلى دائم ، لما استطاع أن يعمم أى حكم

---

(١) للوقوف على معنى العمران الحضرى الكامل ، انظر الفصل السابع عشر من الباب الخامس من المقدمة فى " أن الصنائع إنما تكمل بكمال العمران الحضرى وكثرته "، المقدمة ، ٤٠٠، ٤٠١ .

(٢) المقدمة ، ص ٩٥ .

(٣) المقدمة ، ص ٢٨ .

من أحكامه ، ولكن بصيرته النافذة أوقفته على ما للكثير من القوانين الاجتماعية من شذوذ. وهذا هو السبب فى أخذه فى منهجه الاجتماعى بقاعدة التعميم الحذر .

" لابد " الحتمية :

ولكن ابن خلدون قد توصل أيضا إلى قوانين اجتماعية عامة ، هى سنن لا تنتقض بحال . وعند عرضه إياها وتفسيره لها كان كثيرًا ما يستخدم اصطلاحًا حتميًا يدل على الضرورة هو " لابد " ، أو يكتفى بمجرد بسطها فى شكل قضية واضحة سَلسة كما فى هذا القانون : " إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر،إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال ، وكما يكون ذلك فى الأشخاص والأوقات والأمصار ، فكذلك يقع فى الآفاق والأقطار والأزمنة والدول "[1] . وتحتوى المقدمة على العديد من هذه القضايا أو القوانين أو المبادئ الاجتماعية .

ولاستعماله الاصطلاح الحتمى " لا بد " نذكر على سبيل المثال لا الحصر، تفسيره لحاجة البشر إلى الحاكم ، إذ يقول : " ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم ، فلابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض ، لما فى طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم . وليست السلاح التى جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية فى دفع العدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم ، فلابد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض ... فيكون ذلك الوازع واحدًا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة ، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى الملك . وقد تبين لك بهذا أنه خاصة للإنسان

---

(١) المقدمة ، ص ٢٥ .

طبيعية ولابد له منها"[1]. وفى معرض البرهان علـى " أن الرئاسـة علـى أهـل العصبية لا تكون فى غير نسبهم "[2] ، يقول ابن خلدون : " وذلك أن الرئاسـة لا تكون إلا بالغلب ، والغلب إنما يكون بالعصبية كما قدمناه . فلابد فى الرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة "[3].

والملاحظ أن ابن خلدون يستعمل الاصطلاح الحتمى " لابد " فى الغالب ، عند تفسير الظواهر الاجتماعية المتعلقة بما هو طبيعى للبشر ، أى مرتبط بطبيعتهم البشرية وضرورى لهم كبشر . فلابد للإنسان من الاجتماع، لأن الاجتماع الإنسانى ضرورى[4] ، ولابد له من التعاون مع غيره من أبناء جنسه ليحصل له ولهم قوتهم وغذاؤهم الذى هو ضرورى لحياتهم[5] . ولا بد للبشر " من وازع يدفع بعضـهم عن بعض ، لما فى طباعهم الحيوانية من العـدوان والظلـم "[6]. وأجيـال البـدو طبيعية، لأنهم : " المنتحلون للمعاش الطبيعى من الفلح والقيام على الأنعـام " [7]، ولأنهم " مقتصرون على الضرورى من الأقوات والملابـس والمـساكن وسـائر الأحوال والعوائد "[8] . ، لذلك " تدعوهم الضرورة ولابد إلى البدو ، لأنه متسع لما

---

(١) و (٢) المقدمة ، ص ٤٣ .
(٣) المقدمة ، ص ٢٣٠ .
(٤) انظر المقدمة ، ص ٤٢ .
(٥) و (٦) المقدمة ، ص ٤٣ .
(٧) و (٨) المقدمة ، ص ١٢١ .

لا تتسع له الحواضر من المزارع والفدان والمسارح للحيوان وغير ذلك . فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمرًا ضروريًا لهم "[1] .

ويترتب على الظواهر الاجتماعية الضرورية للبشر التي لابد منها، ظواهر اجتماعية أخرى ضرورية " لا بُدية " ، أى **حتمية لا مناص منها** . فالملك فى حقيقته ، كما قرر **ابن خلدون** ، **هو الاجتماع** الضرورى للبشر . ولما كان مقتضى الملك ، فى رأيه أيضًا ، التغلب والقهر اللذين كثيرًا ما يفلت زمامها من الحاكم المستبد ، الذى تصبح طاعته عسيرة ، والثورة عليه شديدة الاحتمال فقد " ... وجب أن يرجع فى ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون الى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم . وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها، ولا يتم استيلاؤها سنة الله فى الذين خلوا من قبل"[2]. وهكذا نجد أن الظاهرة الاجتماعية القهرية ، وهى الضبط الاجتماعى القانونى ، ظاهرة واجبة ، أى من سنن الاجتماع الحتمية المترتبة على ظاهرة اجتماعية أخرى طبيعية وضرورية وحتمية هى ظاهرة الملك أو الحكم فى شتى صوره .

يتبين من ذلك أن ابن خلدون قد أقام صرح علمه الاجتماعى ، الذى أنشأه بين العلوم علمًا جديدًا مبتكرًا ، على مجموعات مترابطة من المبادئ والفروض ، والقوانين والنظريات الاجتماعية ، التى استطاع أن يستقرئها من الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى ، " وما يعرض فى العمران من دولة وملة ، ومدينة وحلة ، وعزة وذلة ، وكثرة وقلة ، وعلم وصناعة ، وكسب وإضاعة ، وأحوال متقلبة مشاعة ، وبدو وحضر ، وواقع ومنتظر "[3] ، سواء كان ذلك فى عصره وأوانه ،

---

(١) المقدمة ، ١٢٠ .

(٢) المقدمة ، ١٩٠ .

(٣) المقدمة ، ص ٧ .

أو فيما مضى قبله من العصور والأزمان . ولكنه بفكره الثاقب ، وإحاطته بـشتى العلوم ، وإلمامه بأصولها وبكيفية التنظير فيها ، استطاع أن يميز بين ما يقبل منها الاحتمال ويخضع لقانونه ، وما هو من سنن طبيعة الاجتماع ، لا يمكن أن ينتقض بحال[١].

(١) انظر حسن الساعاتى ، المصدر السابق ، ص ٢٢٤ ، ٢٢٨ .

الفصل الثانى عشر

إبداع ابن خلدون

– فكرًا ومنهجًا –

فى نظر علماء الغرب ومفكريه

إن مقدمة ابن خلدون لم تثر اهتمام المستشرقين ، إلا بعد العقد الثانى من القرن التاسع عشر ، ولم تخرج من ساحة الاستشراق فتدخل ساحة أبحاث العلماء ، إلا بعد العقد السابع من القرن المذكور .

فى الواقع إنها لم تبق مجهولة لدى المستشرقين حتى ذلك التاريخ ، فإن " دربلو" **D'Herbelot** فى أواخر القرن السابع عشر، و" سيلفستر دوساسى " **De Sacy** فى أوائل القرن التاسع عشر، كانا قد كتبا بعض المعلومات عن ابن خلدون، ونشرا بعض المقتطفات من مقدمته . غير أن اسم ابن خلدون لم يبرز بروزًا كافيًا من بين أسماء الألوف من مؤلفى العرب الذين كانت تمر أمام أنظار المستشرقين ، كما أن المقدمة لم تبرز البروز الذى تستحقه من بين ألوف المؤلفات العربية التى كانت تسترعى دراساتهم ومطالعاتهم . فكل ما كتبه المشار إليهما آنفًا لم يكف لتبرير أهمية المقدمة ، ولإظهار إبداع ابن خلدون .

إن هذا " الظهور " لم يتم إلا بعد نشريات هامر **Hammer** وشولتز **Schulz** : فقد نشر " هامر " أولاً رسالة بالألمانية عن بعض النواحى من تاريخ الإسلام ، أشار فيها إلى بعض آراء ابن خلدون . ولقبه بلقب **"مونتسكيو العرب"** .

وبعد ذلك نشر مقالاً فى المجلة الآسيوية ، باللغة الفرنسية – سنة ١٨٢٢ عن مقدمة ابن خلدون ، استلفت به أنظار المستشرقين إليها قائلاً : " إن إصابة الحكمة وسلامة النقد اللتين تسودان المقدمة ، تبهر أنظار كل من يطالعها".

وأضاف إلى ذلك مايلى " قلما يوجد بين المؤلفات الشرقية ، ما يستحق الترجمة – ترجمة تامة – بقدر مؤلف ابن خلدون هذا " .

كان هامر يشتغل عند ذاك يجمع الوثائق اللازمة لكتابة تاريخه الكبير عن الدولة العثمانية ، على أساس مقابلة المصادر الشرقية بالمصادر الغربية ، وكان يخالط لذلك رجال الدولة العثمانية فى عاصمتها ، ويراجع المخطوطات المخزونة فى مكتباتها . وقد لاحظ ، خلال ذلك ، أن مقدمة ابن خلدون تقرأ هنالك بشغف عظيم ، ولا سيما فى ترجمتها التركية ، فكتب فى مقاله المذكور ما يلى :

" إن مقدمة ابن خلدون من أهم المؤلفات المنتشرة والمشتهرة فى عاصمة السلطنة العثمانية ، وهى مما يطالعه جميع رجال الدولة والوزراء، وأمراء الأروام، والتراجمة المثقفين المستخدمين فى المصالح المختلفة.

وتأييدًا لرأيه فى أهمية هذه المقدمة ، نشر " هامر " عناوين الفصول التى تؤلف الأبواب الخمسة الأولى منها ، وأظهر أسفه الشديد على عدم عثوره على بابها السادس[1] ، لعلمه بأن هذا الباب كان من أهم المصادر التى استقى منها "حاجى خليفة " المعلومات التى دونها فى " كشف الظنون".

ولم تمض مدة طويلة على انتشار مقالة هامر ، حتى عقب عليها " غارسن دو تاسى " **Garcin de Tassy** ، ذكر فيها بأنه وجد فى **المكتبة الملكية فى باريس**

---

(١) من المعلوم أن بيرى زاده كان ترجم الأبواب الخمسة الأولى من المقدمة ، دون الباب السادس .

نسخة كاملة من مقدمة ابن خلدون ، ونشر عناوين الفصول التى تؤلف الباب السادس ، إتمامًا لما كان نشره هامر .

ثم قام شولتز – سنة ١٨٢٥ – بدعاية قوية لمقدمة ابن خلدون: نشر فى المجلة الآسيوية مقالاً " حول المؤلف التاريخى الانتقادى الكبير " لابن خلدون دعا فيه إلى طبع المقدمة وترجمتها بكاملها .

انتقد شولتز الخطة التى كان يسير عليها المستشرقون إذ ذاك، قائلاً :

" إنهم يهتمون بالشعراء بوجه خاص ويهملون المؤرخين والمفكرين، إن أبحاثهم توجه اهتمامًا متساويًا نحو أسخف الآثار وأهم الأخبار ، فلا تميز كثيرا بين الأسطورة التى لا تفيد شيئًا ، وبين الفلسفة التى تستحق انتباه جميع الذين ينزعون إلى التعمق والتأمل .

ثم نقل شولتز البحث إلى اهتمام الأوروبيين بالأدب اللاتينى فى عصر الإنبعاث ، فقال : " لاشك فى أن أجدادنا لو كانوا حصروا اهتمامهم بغزليات الأدب اللاتينى ، من غير أن يطلعونا على كتابات مفكريهم ومؤرخيهم ، لظلت معرفتنا عن الأدب المذكور ناقصة جدا ، وفكرتنا عنه مغلوطة تمامًا ، إن موقفنا تجاه الأدب العربى الآن لا يختلف عن ذلك أبدًا.

" ولأجل أن نوصل الناس إلى حالة تساعدهم على تقدير عبقرية العرب الخالدة ، ولأجل أن نعرفهم ذهنية هذا الشعب الذى فتح العالم وحفظ العلوم .. أعتقد بأنه يجب علينا أن نعمل شيئًا غير تكرار أطلال المعلقات ومبالغات المتنبى ، تكرارًا لا يعرف الانقطاع.

ثم عقّب شولتز على كل ذلك بالعبارة التالية : " إننى كتبت هذه المطالعات والملاحظات ، تحت تأثير كتاب مخطوط طالعته أخيرًا ، وأسفت جدًا لأننى لم أره مطبوعًا ومترجمًا ترجمة تامة " .

إن كتابة شولتز هذه وجدت صدى عميقا بين المستشرقين ، **وحملتهم على نقل وترجمة بعض فصول المقدمة .**

ولكن نسخ المقدمة المخطوطة المعلومة عندئذ كانت محدودة ، ولذلك لم تنشط هذه الحركة بالسرعة الكافية ، إلى أن أقدم المستشرق الفرنسى كـاترمير **Qatremére** على طبع المقدمة فى ثلاثة مجـلدات سنة ١٨٥٨ . إن المسـتشرق المشار إليه – بعد أن أنجز طبع المقدمة – شرع فى ترجمتها أيضا ، ولكنه مات قبل أن يتقدم فيها كثيرًا . فأخذ البارون دوسلان **De Slane** على عاتقه هذه المهمة ، وأنجزهـا بسرعة وطبع الترجمة مع مقدمة طويلة ، وشروح وتعليقات كثيرة – فـى ثلاثـة مجلدات ، ظهر الأول منها سنة ١٨٦٢ ، والأخير سنة ١٨٦٨ .

إن هذه الترجمة أخرجت مقدمة ابن خلدون من دائرة اطلاع المستـشرقين المحدودة ، ووضعتها فى متناول العلماء والمفكرين .

إن المقدمة لم تقدر حق قدرها إلا نتيجة الأبحاث التى نشرت بعد ظهـور ترجمتها الفرنسية . لأنها كانت قد ظلت حتى ذلك الحين محـصورة فـى نطـاق أبحاث المستشرقين الملمين باللغة العربية إلمامًا تامًّا . وهؤلاء لم يكونـوا بطبيعـة الحال ، فى وضع يساعدهم على تقدير أهمية مباحثها حق التقدير ، **ولا سيما وأهم أقسام المقدمة وأبدع مباحثها يتعلق بعلم الاجتماع**، وهذا العلم كان عندئذ فى بـدء تكوينه ، ومسائله كانت لا تزال خارجة وبعيدة عن اطلاع المستشرقين، بوجه عام،

ولهذا السبب ، نستطيع أن نقول : " إن البارون دو سلان خدم ذكرى ابن خلـــدون خدمة لا تقدر بثمن ، بإقدامه على ترجمة المقدمة بتمامها .

إن انتشار ترجمة المقدمة أثرت فى العلماء والمفكـرين الـذين اطلعـوا عليها تأثيرًا عميقًا ، وولدت فى نفوسهم إعجابًا شديدًا بعبقرية هذا المفكر العربى العظيم ، الذى كان قد سبق الكثيرين من بحاثة الغــرب إلـــى الكثيـــر مـــن الآراء والنظريات القيمة ، حتى إن هذا الإعجاب وصل عند بعضهم إلى درجة الاندهاش.

بعد انتشار ترجمة المقدمة ، صار علماء الاقتصاد والتـــاريخ والاجتمـــاع يطلعون على آراء ابن خلدون ، ويلفتون الأنظار إلى ما يجدون بينها من النظريات القيمة ، حول بعض المسائل التى لم يفرغوا هم من درسها وبحثها إلا فـــى المـــدة الأخيرة .

فقد لاحظوا بدهشة كبيرة أن المعلومات التى كانت مقررة فى تاريخ العلوم المذكورة تحتاج إلى تبديل وتحوير ، على ضوء الحقائق التى وجدوها فى مقدمـــة ابن خلدون .

كانوا يزعمون قبلاً ، أن " فيكو " هو أول من فكر فـــى فلـــسفة التـــاريخ ولكنهم علموا بعدئذ ، أن ابن خلدون كان قد فعل ذلك – فى مقدمته – قبـــل فيكـــو بمدة تزيد على ثلاثة قرون ونصف قرن .

وكانوا يزعمون قبلاً ، أن " أوجيست كونت " هو الذى أسس علم الاجتماع على أسس مستقلة علمية ، ولكنهم علموا بعدئـــذ ، **أن ابن خلدون قد سبق "كونت" إلى ذلك ، قبل مدة تزيد على أربعة قرون ونصف قرن.**

وقد وجدوا **أن كثيرًا من الآراء والمبادئ التى قال بها علمـــاء الاقتـــصاد ومفكرو الاجتـــماع – مثـــل جان باتيســـت ساى ، وكارل ماركس وبـــاكونين –**

في أواسط القرن التاسع عشر ، **كانت مسطورة** في المقدمة التي كتبها ابن خلدون في القرن الرابع عشر ، تارة في حالة بذور وفسائل صغيرة ، وطورًا في حالة أغراس نامية كاملة[1] .

ولذلك ، نجد أن مطالعة مقدمة ابن خلدون ، صارت تبهر أنظار العلماء المدققين ، وتحملهم على إظهار إعجابهم بها في مقالات، أو رسائل أو كتب ينشرونها .

إننا نستطيع أن نقسم ما كتبه الغربيون عن ابن خلدون ومقدمة ابن خلدون إلى ثلاثة أنواع أساسية :

أ – الدراسات التي تستهدف تحليل آراء ابن خلدون وعرضها عرضا مباشرًا، على شكل كتاب قائم بنفسه ، أو في مقالة خاصة في مجلة علمية .

ب – الأبحاث التي تخصص لابن خلدون ولمقدمة ابن خلدون ، في الكتب الباحثة عن الفلسفة الإسلامية ، أو تاريخ البلاد الإسلامية، أو تاريخ العلوم عند العرب والمسلمين بوجه عام .

جـ – الأبحاث الواردة عن آراء ابن خلدون ونظرياته في الكتب العلمية العامة، عن التاريخ أو الاقتصاد أو الاجتماع ، أو عن تاريخ هذه العلوم .

لا حاجة إلى البيان أن الأبحاث المدونة في النوع الأول من الكتابات والمؤلفات، تكون أكثر أهمية من غيرها ، لأنها تكون بطبيعتها ، أكثر توسعا، وأعمق تحليلاً ، وأدق بحثًا ، لاختصاصها بدراسة المقدمة بهيئتها المجموعة ، أو من ناحية من نواحيها المختلفة .

---

(١) انظر ساطع الحصري ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، طبعة موسعة ، ص ٢٥٣ .

غير أن ما يكتب عن المقدمة فى النوع الثالث من الكتب يكون أكثر قيمة منها كلها ، لأنها تعين منزلة ابن خلدون فى العلم وتاريخ العلم ، بصورة أهم وأتم من غيرها .

ونستطيع أن نقول : إن ابن خلدون لا يأخذ المكانة التى يستحقها فى تاريخ العلوم والأفكار ، إلا بالدخول فى مباحث هذا النوع من الكتب والدراسات العامة . وذلك لأن مؤلفات النوع الأول لا تخرج كثيرا عن نطاق مطالعات الاختصاصيين، وأما ما يكتب فى النوع الثالث من المؤلفات فهى التى تنتشر بين المفكرين والمثقفين بوجه عام .

إننى أعتقد أن ابن خلدون صار موضع عناية لا بأس بها فى النوع الأول والثانى من المؤلفات ، ولكنه لم ينل بعد ما يستحقه من العناية فى النوع الثالث منها .

إن أهم نماذج النوع الأول من المؤلفات المتعلقة بابن خلدون ، هى الدراسات الخاصة التى نشرها " شميت" **N.shmidt** و"روزنتال" **Rosenthal** و"فون كريمر " **Von Kremer**. و "ليفين" **Lewine** و"بوتول" **G. Bouthoul** و "غابرييلى" **Gabrieli** فى اللغات الإنجليزية والألمانية والروسية والفرنسية والإيطالية ، ثم المقالات الخاصة التى كتبها ونشرها "رينيه مونيه" **R. Maunier** و"كولوزيو" **Colosio** و "فريرو" **Ferreiro** و "جومبلوفيتش" **Gumplovitz** فى اللغات المذكورة.

وأهم نماذج النوع الثانى هو ما كتبه عن ابن خلدون "كارادوفو" **Carra de Vaux** فى كتابه " مفكرو الإسلام " ، و "دوبوير" **De Boer** فى تأليفه " تاريخ الفلسفة فى الإسلام " ، و " ريختر " **G. Richter** فى كتابه " مؤرخو العرب " ،

و"كليمان هــوآر " Cl, Huart فــى كتابــه " الأدب العربــى " ، و " نيكلــسون " Nicholson فى " تاريخ العرب الأدبى " ، و "غوتيه" Gautier فــى كتابــه عــن "العصور المظلمة فى المغرب " و "فور – بيكه" G. Faure-Bigue فــى " تــاريخ إفريقيا الشرقية ، فى عهد الحكم الإسلامى " .

وأما أهم نماذج النوع الثالث ، فهو : ما كتبه "فلينت" R. Flint فى كتابه عــن "تاريخ فلسفة التاريخ " ، و "فارد" F. L. Vard فى تأليفه " علم الاجتماع النظرى "، و "رابابور" Ch. Rappaport فى كتــابه " فلســفة التــاريخ ، كعــلم التــطور ، " "رينيه مونيه" Rene Maunier فى كتابه " المدخل إلى علم الاجتماع" ، و"توينبى" Toynbee فى مؤلفه الكبير " دراسة فى التاريخ ".

أنا لا أود أن أستعرض وألخص كل ما جاء عن ابن خلــدون فــى هــذه المؤلفات المتنوعة ، بل أكتفى بذكر أبرز النماذج من الكلمات التى كتبت فى هــذا الصدد فى الأنواع الثلاثة الآنفة الذكر ، لتعيين منزلته فى تاريخ علمــى التــاريخ والاجتماع على وجه الخصوص .

(١) لقد كتب العالم الاجتماعى ، لودفيك جومبلوفيتش ، بحثًا مهمًــا عــن نظريات ابن خلدون ، بعنوان " مفكر اجتماعى عربى ، فى القرن الرابع عــشر " قال فيه فيما قاله – بعد أن أشار إلى أن ابن خلدون لم يعرف إلا قليلا.

" إن ابن خلدون يجوز أن يعتبر مفكرًا عصريًا بكل معانى الكلمة ، مــن وجوه عديدة ..

" إنه لم يقع فى الخطأ الذى وقع فيه مفكرو القرن الثامن عشر فى صــدد تقرير منشأ الفروق التى تشاهد بين الأقوام ..

... إنه درس الحوادث الاجتماعية بعقل هادئ وزين ، وأبدى في هذا الموضوع ، آراء عميقة جدا ليس قبل " **أوجيست كونت** " فحسب ، بل قبل " **فيكو**" أيضًا .

... وفي الحقيقة أن ما كتبه ابن خلدون ، هو ما نسميه نحن اليوم علم الاجتماع .

(ب) لقد نشر " استفانو كولوزيو " في " مجلة العالم الإسلامي " الفرنسية – سنة ١٩١٤ – دراسة عن ابن خلدون قال فيها في جملة ما قاله[1] :

" ليس لأحد أن ينكر أن ابن خلدون اكتشف مناطق مجهولة في علم الاجتماع ... " إنه سبق مكيافللي ومونتسكيو وفيكو إلى وضع علم جديد هو النقد التاريخي ... " .

" إن مبدأ الحتمية الاجتماعية Determinism مما يعود الفخر في تقريره إلى ابن خلدون ، قبل رجال الفلسفة الوضعية Positivism وعلماء النفس بقرون متطاولة ...

" إن المؤرخ المغربي العظيم اكتشف مبادئ العدالة الاجتماعية والاقتصاد السياسي " قبل كونسيدران ، وماركس ، وباكونين بخمسة قرون

" إذا كانت نظريات ابن خلدون في حياة المجتمع المعقدة تضعه في مقدمة فلاسفة التاريخ ، فإن ما يعزوه من شأن كبير إلى دور العمل والملكية والأجرة تجعله إماما وسلفًا **لاقتصاديي هذا العصر...".**

---

(١) لقد عرب الأستاذ عمر فاخوري هذه الدراسة ، ونشرها في رسالته " آراء غربية في مسائل شرقية ، المطبوعة بدمشق سنة ١٩٢٥ .

(ج) ... يذكر كولوزيو فى خلال أبحاثه هذه ، ما قاله المؤرخ "أمارى" – الذى اشتهر بدراسة تاريخ العهد العربى الإسلامى فى صقلية :

" إن ابن خلدون قد سبق **أفذاذ الدنيا إلى فلسفة التاريخ** ، والكلام عليها . ولى أن أقول : إنه لم يشق أحد منهم له غبارًا " .

(د) – لقد نشر " ناتانيل شميت " الأستاذ فى جامعة كورنيل فى أمريكا – سنة ١٩٣٠ – كتابًا بعنوان " ابن خلدون مؤرخ واجتماعى وفيلسوف" استعرض وحلل فيه آراء ابن خلدون بكل تفصيل ، واشترك مع القائلين بأنه يجب أن يعتبر مؤسسًا لفلسفة التاريخ ولعلم الاجتماع ، وقال فى جملة ما قاله :

" إن ابن خلدون اكتشف ميدان التاريخ الحقيقى وطبيعته ؛ وإنه فيلسوف مثل أوجيست كونت ، وتوماس بكل ، وهربرت سبنسر ، **وإنه تقدم فى علم الاجتماع ، إلى حدود لم يصل إليها كونت نفسه فى النصف الأول من القرن الثانى عشر** " .

وزيادة على كل ذلك قال شميت : " إن المفكرين الذين وضعوا أسس علم الاجتماع من جديد ، لو كانوا قد اطلعوا على مقدمة ابن خلدون فى حينها فاستعانوا بالحقائق التى كان قد اكتشفها والطرائق التى كان قد **أوجدها ذلك العبقرى العربى قبلهم بمدة طويلة، لاستطاعوا أن يتقدموا بهذا العلم الجديد بسرعة أعظم مما تقدموا به فعلاً** ".

(هـ) – لقد خصص المستشرق "كارادوفو" فى المجلد الأول من كتابه "مفكرو الإسلام" بحثًا مطولاً "لابن خلدون"؛ نذكر منه الكلمات التالية:

"إن نزعة الاهتمام بالبحث – فى كل شيء – عن تاريخ النشوء والتطور وأسباب الحدوث والتقدم، **تضع ابن خلدون – كاتب القرن الرابع عشر – فى مصاف أرقى العقليات فى أوروبا الحالية**".

(و) – لقد خصص "جوتييه" الأستاذ فى جامعة الجزائر، فصلاً طويلاً لابن خلدون فى الكتاب الذى نشره عن "العصور المظلمة فى المغرب". مع أن الأستاذ المشار إليه يظهر فى كتابه هذا بعض البعد عن الحياد العلمى – مما أدى به إلى سوء فهم بعض أقسام المقدمة – إلا أنه يعجب بابن خلدون إعجابًا شديدًا، فيقول:

"المغرب الذى لم يكن غنيًا بالرجال العظام، يكاد يملك بضعة أسماء نستطيع أن **نضعها فى مصاف ابن خلدون**: مثل اسم هنيبال **Anibal** أو القديس أوغسطين **St. Augustin**"

"فى الحقيقة إن المكان اللائق لهذا المفكر فى ذاكرة البشرية، هو فى صف أمثال هؤلاء العظام. ومع الأسف فإنه لم يوضع بعد فى ذلك المكان: لأن الذين يعرفونه لا يزالون قلائل.

"إن هذا المجد الدفين، يجب أن يبعث، على الأقل عندنا، نحن الفرنسيين ...".

(ز) – لقد كتب الأستاذ "فارد" **Vard** الأمريكي، فى كتابه " علم الاجتماع النظري، فى بحث مبدأ التعين والحتمية فى الحياة الاجتماعية **Determinisme sociale** ، العبارات التالية:

"كانوا يظنون أن أول من قال وبشر بمبدأ الحتمية فى الحياة الاجتماعية، مونتسكيو أو فيكو. **فى حين أن ابن خلدون، كان قد قال بذلك وأظهر تبعية المجتمعات لقوانين ثابتة، قبل هؤلاء بمدة طويلة، فى القرن الرابع عشر** ".

(جـ) – لقد كتب الأستاذ "روبرت فلينت" **الإنجليزى** فى كتابه "تاريخ فلسفة التاريخ" فصلاً عن **ابن خلدون.**

"من وجهة علم التاريخ أو فلسفة التاريخ ، يتحلى الأدب العربى باسم من ألمع الأسماء . **فلا العالم الكلاسيكى فى القرون القديمة ، ولا العالم المسيحى فى القرون الوسطى** ، يستطيع أن يقدم اسما يضاهى فى لمعانه ذلك الاسم . إن أول كاتب بحث فى التاريخ ، كموضوع علم خاص ، هو ابن خلدون " .

(ط) – خصص " دى بوير " **De Boer** – الأستاذ بجامعة أمستردام – بحثًا لابن خلدون فى خاتمة الكتاب الذى ألفه عن " تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، وكتب فى هذا الصدد ما يلى[1] :

" يوجد فى المقدمة الفلسفية التى **كتبها ابن خلدون** كثير من الملاحظات النفسية والسياسية الدقيقة ، **وهى فى جملتها عمل عظيم مبتكر** . على أن القدماء لم يوفوا المشكلة التاريخية حقها من الدرس العميق . فلقد أورثونا مؤلفات تاريخية ضخمة ، جميلة الأسلوب ، ولكنهم لم يورثونا التاريخ علمًا من العلوم يقوم على أساس فلسفى . فمثلا كانوا يعللون عدم بلوغ الإنسانية منذ زمن بعيد درجة أعلى مما بلغته فى المدنية ، بالاستناد إلى حوادث أولية ، كالزلزال والطوفان ونحوهما ، ومن جهة أخرى ، كانت الفلسفة المسيحية تعتبر التاريخ بوقائعه تحققًا أو تمهيدًا لمملكة الله على الأرض . ثم جاء **ابن خلدون، فكان أول من حاول أن يربط بين تطور الاجتماع الإنسانى وبين علله القريبة ، مع حسن الإدراك لمسائل البحث وتقريرها بالأدلة المقنعة..**

---

(١) نقل الكتاب المذكور إلى العربية ، بقلم الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ، وطبع فى القاهرة سنة ١٩٣٨ .

" ... وابن خلدون إذ يمهد السبيل لعلم جديد ، لا يشير إلا لمسائله الكبرى ولا ينوه بموضوعه ومنهجه إلا بالإجمال . **وهو يرجو أن يأتي من بعده ، فيواصلوا أبحاثه ، ويظهروا مسائل جديدة** ، معتمدين على الفكر الصحيح والعلم المبين .

ولقد سارت آمال ابن خلدون فى طريق التحقيق ، ولكن كما أنه لم يُسبق إلى ابتكار موضوعه ، فكذلك لم يجد من يخلفه فى أبحاثه . ومع هذا فإن كتابه أثر فى الشرق زمانًا طويلاً، وكثير من ساسة المسلمين الذين قضوا على آمال كثيرين من ملوك أوروبا وساساتها ، منذ القرن الخامس عشر، كانوا ممن قرأ ابن خلدون وتخرج فى كتبه"..

ويقدر أ.أ بليايف نظرية **ابن خلدون** تقديرًا عالميا ملاحظا أن ابن خلدون " ينتمى إلى عداد هؤلاء **المفكرين والعلماء** الذين يعتز بهم تاريخ **البشرية الثقافى والتقدمى كله** "[1] .

ويلاحظ أن أشمل الدراسات التى كتبت عن فلسفة التاريخ ، ربما كانت المجلدات التى نشرها " توينبى " الأستاذ فى جامعة أكسفورد ، بعنوان " دراسة فى التاريخ " يقع هذا المؤلف فى ستة مجلدات . وقد نشر السادس منها سنة ١٩٣٩ .

يذكر توينبى فى هذه المجلدات **ابن خلدون** عدة مرات ، ويشير إلى آرائه ونظرياته فى أكثر من عشرة مواضع ، ويخص بعضها أحيانا بعدة صفحات .

يعد " توينبى " ابن خلدون من العباقرة ، ويرى فى مقدمته دلائل ساطعة على " سعة النظر ، وعمق البحث ، وقوة التفكير ، ويمتلئ إعجابا بها .

---

(١) أ . أ. بليايف ، نظرية ابن خلدون التاريخية الاجتماعية ، المؤرخ الماركسى ، ١٩٤٠ ، عدد ٤ ، ص ٧٩ .

وفى الأخير ، يصدر توينبى على عمل ابن خلدون ، هذا الحكم الثمين :

" إن ابن خلدون – فى المقدمة التى كتبها لتاريخه العام – قد أدرك وتصور وأنشأ فلسفة للتاريخ ، هى بلا شك أعظم عمل من نوعه. خلقه أى عقل فى أى زمان ومكان .. " .

المراجـع

أولاً – المراجع العربية :

١ – أبو يعرب المرزوقى ، **الاجتماع النظرى الخلدونى** ، الدار العربيـة للكتاب ، ١٩٨٣ .

٢ – **أعمال الملتقى الدولى الأول لابـن خلـدون** " ، المركـز الـوطنى للدراسات التاريخية ، الجزائر – فرندة ١–٤ سبتمبر ١٩٨٣ .

٣ – ابن تيمية ، تقى الدين ، **كتاب الرد على المنطقيين** ، شـرف الـدين الكتبى وأولاده ، بمباى ١٩٤٩ .

٤ – ابن عاشور ، محمد الفاضل ، " **ابـن خلـدون أول مؤسـس لعلـم الاجتماع** ، **أعمال مهرجان ابن خلدون** ، المركز القـومى للبحـوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

٥ – ابن منظور ، لسان العرب .

٦ – التهانوى ، محمد أعلى بن على ، **موسـوعة اصـطلاحات العلـوم الإسلامية (المعروفة بكشاف اصطلاحات الفنون** ، المكتبة الإسلامية، بيروت ، دون تاريخ .

٧ - الساعاتى ، " **المنهج الوضعى عند الغزالى** " ، أعمال مهرجان أبى حامد الغزالى ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، القاهرة ، ١٩٦١ .

٨ - السيد محمد بدوى ، **المورفولوجيا الاجتماعية وأصولها المنهجية عند ابن خلدون** ، أعمال مهرجان ابن خلدون ، منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

٩ - ـــــــــــ ، **علم الاجتماع** ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٨.

١٠ - الطبرى ، محمد بن جرير ، **تاريخ الأمم والملوك** ، المطبعة الحسينية، القاهرة ، طـ ١ ، دون تاريخ .

١١ - الطنجى ، **محمد بن تاويت (تحقيق وتقديم)** ، التعريف بابن خلدون ورحلته غربًا وشرقًا ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥١ .

١٢ - القرطبى ، **الجامع لأحكام القرآن الكريم** ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٣٧ ، الجزء الخامس .

١٣ - المسعودى ، على بن الحسين ، **مروج الذهب ومعادن الجوهر فى التاريخ** ، المطبعة البهية ، القاهرة ، ١٣٤٦ هـ .

١٤ - المعجم الوسيط ، **مجمع الفقه العربى** ، القاهرة ، ١٩٦٠ ، الجزء الثانى .

١٥ - المقريزى ، أحمد بن على ، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، **مطبعة بولاق** ، القاهرة ، ١٢٧٠ هـ .

١٦ - النشار ، على سامى ، **مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسططاليسى** ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٤٧ .

١٧ - الوردى ، على ، **منطق ابن خلدون فى ضوء حضارته وشخصيته** ، معهد الدراسات العربية العالمية ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

١٨ - اليافى ، عبد الكريم ، **تمهيد فى علم الاجتماع** ، دون ناشر ، دمشق، ١٩٥٧ .

١٩ - بوتول ، **ابن خلدون : فلسفته الاجتماعية** ، ترجمة عادل زعيتر ، دار إحياء الكتب العربية ، الحلبى وشركاه ، القاهرة ، ١٩٥٥ .

٢٠ - حسن الساعاتى ، **أصول الاجتماع فى القرآن** ، مجلة العلوم الاجتماعية ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، العدد الأول، ١٩٧٧ .

٢١ - حسن الساعاتى ، **المنهج العلمى فى مقدمة ابن خلدون** ، أعمال مهرجان ابن خلدون ، منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، ١٩٦٢ .

٢٢ - حسن الساعاتى ، **علم الاجتماع الخلدونى** : قواعد المنهج ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٨ ، ط ١ ، ط ٥ .

٢٣ - حسن سعفان ، **سوسيولوجيا المعرفة عند ابـن خلـدون ، أعمـال مهرجان ابن خلدون** ، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، ١٩٦٢ .

٢٤ - دوركايم ، إميل ، **قواعد المنهج فى علم الاجتماع** ، ترجمة محمـود محمد قاسم ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦١ .

٢٥ - ساطع الحصرى ، **دراسات عن مقدمة ابن خلدون** ، مكتبة الخانجى، القاهرة ، ١٩٦١ .

٢٦ - سفيتلانا باتسيفا ، **العمران البشرى فى مقدمة ابن خلدون** ، ترجمـة عن اللغة الروسية ، رضوان إبراهيم ، الدار العربية للكتاب ، ليبيا - تونس ، ١٩٧٨ .

٢٧ - صلـيبا ، جميل ، **المنطق** ، منشورات عويدات ، لبنان ، ١٩٦٧ ، ط ٢ .

٢٨ - طه حسين ، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية** ، تحليل ونقد ، ترجمـة عن الفرنسية محمد عبد الله عنان ، دار الاعتماد ، القاهرة ، ١٩٢٥.

٢٩ - عبد الرحمن بدوى ، **مؤلفات ابن خلدون** ، المركز القومي للبحـوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

٣٠ - عبد العزيز عزت ، **تطور المجتمع البشرى عند ابن خلدون** ، أعمال مهرجان ابن خلدون ، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ١٩٦٢ .

٣١ - عبد الله عنان ، ابن خلدون ، **حياتـه وتراثـه الفكـرى** ، المكتبـة التجارية الكبرى بالقاهرة ، ١٩٢٥ .

٣٢ - على أومليل ، **الخطاب التاريخى** ، دراسة لمنهجية ابن خلدون ، دار النشر غير مذكورة ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٤ .

٣٣ - على عبد الواحد وافى ، **ابن خلدون أول مؤسس لعلـم الاجتمـاع** ، أعمال مهرجان ابن خلدون ، منشورات المركز القـومى للبحـوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

٣٤ - عمر فروخ ، **موقف ابن خلدون من الدين ومن القـضايا الدينيـة**، أعمال مهرجان ابن خلدون ، المركز القومى للبحـوث الاجتماعيـة والجنائية ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

٣٥ - مقدمة ابن خلدون ، **تحقيق وتقديم** ، **على عبد الواحد وافى** ، لجنـة البيان العربى ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ط ٢ .


٣٦ - مقدمة العلامة ابن خلدون ، **المكتبة التجارية الكبرى** ، القاهرة ، دون تاريخ .

ثانيا - المراجع الأجنبية :

1. Ibn Khaldun, **The Muquaddimah**: An Introduction to History, translated by Franz Rosenthal, Pantheon Books, New York, 1958
2. Konig, Réné, **Comte, Auguste** in David L. Sills (edr) International Encyclopedia of the Social Sciences, The MacMillan Company. The Free Press, 1968, Vol.3.
3. Lewis and Short, A Latin Dictionary, Oxford, 1966
4. Fischel, Walter J. Ibn Khaldun in Egypt: His Public Functions and His Historical Research, Univ, of California Press, Berkeley and Los Anglos, 1967
5. Mahdi, Muhsin, Ibn Khaldun's Philosophy of History, George Allen & Unwin, London, 1957.
6. Ulken, Hilmi ziya, Le Pensée de l'Islam, Fakulteler Matbassi, Istambul, 1953.

الفهرس

المراجعة اللغوية : آمال الديب
الإشراف الفنى : نسرين كشك



الإبداع لغةً، هو استحداث الشئ على غير مثال سابق. والجديد فى هذا الكتاب، أن مؤلفته، قد أفردته لإبداع ابن خلدون، المؤسس الأول لعلم الاجتماع شرقا وغربا، فكرا ومنهجا. والجدير بالذكر أن الإبداع عند ابن خلدون لا يأتى من جدة علمه فحسب، بل إنه يظهر أيضا من إبداعه فى المنهج والطريقة.

وقد شغفت المؤلفة بقضية الإبداع عند ابن خلدون، حتى إنها كشفت عن لغز اسم العلم، الذى أخفاه ابن خلدون فى الفصل الثانى والثلاثين من "المقدمة"، والمشتق من اصطلاحه "الأنس بالعشير"، ألا وهو "معاشرة أبناء الجنس"، ويعنى بالجنس الوطن الواحد، كما كشفت المؤلفة أيضا عن إبداع ابن خلدون فى علم الاجتماع القرآنى، ثم ختمت الكتاب بإبداع ابن خلدون فى نظر علماء الغرب ومفكريه.

هذا الكتاب جديد فى موضوعه، فريد فى نهجه، غير مسبوق فى المكتبة العربية.

المجلس الأعلى للثقافة